La Cristiada

Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929)

Paolo VALVO





Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas

LA CRISTIADA

Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie Doctrina Jurídica, núm. 985

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Rosa María González Olivares
Cuidado de la edición y formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de la portada

PAOLO VALVO

LA CRISTIADA
Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929)

CHIARA SERAFINI
Traductora





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2023

Edición original: *Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926-1929),* Brescia, Morcelliana, 2016

Primera edición: 28 de febrero de 2023

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN en trámite

It *is* true that the Church told some men to fight and others not to fight; and it *is* true that those who fought were like thunderbolts and those who did not fight were like statues. All this simply means that the Church preferred to use its Supermen and to use its Tolstoyans. There must be *some* good in the life of battle, for so many good men have enjoyed being soldiers. There must be *some* good in the idea of non-resistance, for so many good men seem to enjoy being Quakers. All that Church did (so far as that goes) was to prevent either of these good things from ousting the other. They existed side by side.

Gilbert Keith CHESTERTON,
Orthodoxy, 1908

El Papa me dijo:

"No he condenado, ni puedo condenar según la doctrina de Santo Tomás, la defensa armada, pero no puedo ni debo aprobarla ni fomentarla; y éste es el deber de los Obispos y de los Sacerdotes".

Leopoldo RUIZ Y FLORES
Arzobispo de Morelia, 7 de junio de 1928

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS

Es de justicia mencionar aquí a los responsables de los archivos en cuyos documentos se basa principalmente este volumen. La autorización para consultar los papeles del Archivo Histórico de la Secretaría de Estado – Sección para las Relaciones con los Estados me fue concedida por S.E. Rev.ma Card. Dominique Mamberti, antiguo secretario para las relaciones con los Estados de la Santa Sede, y posteriormente por S. E. Rev.ma Mons. Paul Richard Gallagher, a quien doy las gracias, junto con el responsable del Archivo Johan Ickx, Mons. Marco Agostini y Emanuele Pressacco. Estoy igualmente agradecido con el prefecto del Archivo Apostólico Vaticano, S.E. Rev.ma Mons. Sergio Pagano, y con el personal del archivo —en particular a Gianfranco Armando, Giovanni Coco y Alejandro Mario Diéguez— por haberme facilitado la investigación en más de una ocasión. Toda mi gratitud también al padre Brian MacCuarta, director del Archivum Romanum Societatis Iesu, donde la profesionalidad y la amistad de Mauro Brunello y Francesco Stacca han sido una ayuda insustituible a lo largo de la investigación. También doy las gracias al padre Giovanni Sale, director del archivo de “La Civiltà Cattolica”, y al jefe de sala del mismo archivo. Finalmente, en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México pude contar con la gran competencia e igualmente gran disposición de los archivistas Marco Antonio Pérez Iturbe y Berenise Bravo Rubio, a quienes agradezco, junto con el director del archivo Padre Gustavo Watson Marrón.

Más de seis años después de la aparición de la edición italiana de este libro, la deuda de gratitud con quienes hicieron posible mi investigación sobre el conflicto religioso mexicano no ha hecho sino aumentar. Permítanme mencionar aquí, entre los muchos, al menos a Maria Bocci, que ha apoyado la publicación y posterior traducción de esta investigación, enriqueciéndola con sus valiosos consejos, y a Francesco Margiotta Broglio, que ha seguido este estudio desde sus inicios allá por 2009. En Chiara Serafini he encontrado una traductora fiel y escrupulosa, gracias a cuyo trabajo este libro ha llegado por fin a su público objetivo. También agradezco haber podido disfrutar de la amistad de numerosos estudiosos a lo largo de los años, a quienes doy las gracias por compartir conmigo sus estimulantes reflexiones.

Me gustaría mencionar especialmente a Jean Meyer, Juan González Morfín, Massimo de Giuseppe, Matthew Butler, Pablo Mijangos y González, Mario Grignani, Roberto Regoli, Stephen Andes, Juan Carlos Casas García, Carmen Alejos Grau, Rafael García Pérez, Laura Alarcón Menchaca, Yves Solís Nicot, Tania Hernández Vicencio, Julia Young y Ariadna Guerrero Medina. El diálogo con cada uno de ellos me permitió profundizar mi punto de vista sobre los acontecimientos que son objeto de este volumen. Por supuesto, sólo yo soy responsable de las inexactitudes e imprecisiones que pueda contener.

Sin embargo, esta edición nunca habría visto la luz sin la contribución fundamental de una persona, a la que me gustaría dirigir un agradecimiento muy especial. A lo largo de todos estos años, José Luis Soberanes Fernández ha sido para mí un referente indispensable, tanto a nivel científico como humano. A él debo, en primer lugar, la invitación a participar en 2014 en una conferencia sobre los arreglos del 21 de junio de 1929, que organizó en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. A él —y al doctor Pedro Salazar Ugarte— debo la oportunidad que posteriormente se me ofreció de realizar una estancia de investigación en el mismo prestigiado Instituto, que en 2016 me permitió ampliar el espectro de mis conocimientos sobre las relaciones Estado-Iglesia en México hasta sus desarrollos más recientes. Le debo entonces el impulso fundamental para realizar una versión castellana de este volumen, que, también gracias a él, ve ahora la luz para los tipos del IIJ. A él, por último y sobre todo, le debo el ejemplo de una amistad gratuita y desinteresada, que sigo considerando uno de los frutos más hermosos e inesperados de mi trayectoria académica. Por todo ello le estoy y le estaré siempre agradecido.

INTRODUCCIÓN

La relación entre fe y violencia es un tema que ha marcado varios momentos de la historia del catolicismo, y ha llegado a adoptar tonalidades inéditas en muchos aspectos en el siglo XX. Concretamente, el concepto de "guerra justa", tantas veces codificado en la teología moral de siglos anteriores sobre la base de una tradición que encuentra sus referentes fundamentales en san Agustín y en santo Tomás de Aquino, tuvo que medirse con los nuevos desafíos planteados ante las autoridades de la Iglesia y ante la conciencia de los fieles por las guerras mundiales y los exterminios masivos perpetrados por los regímenes autoritarios y totalitarios del siglo XX.

En su conjunto, las guerras que han marcado trágicamente los últimos cien años ofrecieron, sin duda, muchos motivos para una reflexión que llevó al mundo católico a redefinir el concepto mismo de *bellum iustum*, con resultados muy distintos. Entre los pilares de la doctrina tradicional sobre la guerra justa que se pusieron en cuestión radicalmente por los grandes conflictos contemporáneos —y el consiguiente desarrollo de nuevas armas cada vez más mortíferas— se encuentra, sin duda, el *iustus modus,*[1] es decir, la posibilidad de guiar la acción bélica sobre el terreno según una serie de principios y normas reconocidos (el *ius in bello*) que garantizaran una proporcionalidad en el uso de las armas por parte de los contendientes y proteger especialmente a la población civil indefensa. En este sentido, Juan XXIII, que publicó la encíclica *Pacem in terris* pocos meses después de uno de los momentos más dramáticos de la "Guerra fría" (la crisis de los misiles de Cuba), es bastante radical al afirmar que "en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado".[2] Tras esta encíclica, el magisterio pontificio

[1] Se hace referencia a la clasificación propuesta por el padre jesuita Angelo Brucculeri, quien, a partir de una síntesis de la doctrina tradicional sobre el tema, identifica los cinco principios siguientes relacionados con la guerra justa: *auctoritas principis*, *iusta causa*, *ultima ratio*, *recta intentio*, *iustus modus*. *Cfr.* A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1944, pp. 50-52.

[2] Giovanni XXIII, "*Pacem in terris*", Ciudad del Vaticano, 11 de abril de 1963, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. VII: *Giovanni XXIII-Paolo VI (1958-1978),* Boloña, EDB, 1994, p. 443.

volvió sobre este tema con una insistencia creciente —véase la constitución conciliar *Gaudium et spes* (1965), la encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio* (1967), y, más recientemente, las numerosas intervenciones de Juan Pablo II— con la intención de adaptar la enseñanza tradicional de la Iglesia a un contexto sociopolítico global en continua evolución.[3]

En la primera mitad del siglo XX, la Santa Sede pudo darse cuenta del potencial cada vez más destructivo de la guerra moderna, no sólo debido a las dos guerras mundiales, que ofrecieron pruebas impresionantes, sino también con motivo de otros conflictos, que a pesar de ser más locales planteaban con fuerza a toda la catolicidad el problema de una posible legitimación religiosa del recurso a las armas. A este respecto, la historiografía más reciente ha contrapuesto muchas veces la condena de la guerra expresada por Benedicto XV en su ya famosa "Nota de paz a las potencias beligerantes" de agosto de 1917 —que volvió a confirmar en la encíclica *Pacem Dei munus* (23 de mayo de 1920)—[4] con la actitud expresada por la Santa Sede en la segunda mitad de los años treinta frente a la guerra ítalo-etíope y la guerra civil española,[5] mostrando así los signos de un progresivo repliegue del magisterio de Pío XI sobre las perspectivas tradicionales de la guerra justa, que parecían haber quedado archivadas por el papa Della Chiesa (así como por pronunciamientos previos del propio Achille Ratti). Desde este punto de vista, el apoyo de Pío XI a la guerra colonial promovida por el régimen fascista en octubre de 1935, sumado al que manifestó —de manera más decidida— al alzamiento del general Francisco Franco contra la II República española, parecen adoptar los rasgos de dos ocasiones pérdidas en el camino hacia una deslegitimación general de los conflictos que se emprendió durante los años comprendidos entre las dos guerras mundiales en varios sectores de la cultura católica internacional.[6]

---

[3] J. González Morfín, "El magisterio católico sobre la «resistencia armada a un gobierno opresor» antes y después de la guerra cristera", en P. Valvo (ed.), *La libertà religiosa in Messico. Dalla rivoluzione alle sfide dell'attualità*, Roma, Studium, 2020, pp. 121-141.

[4] Benedetto XV, "*Pacem Dei munus*", Roma, 23 de mayo de 1920, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. IV: *Pio X-Benedetto XV (1903-1922)*, Boloña, EDB, 1998, pp. 556-573.

[5] Véanse, al respecto, A. Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, y G. Zamagni, "Friede, Martyrium, Christenheit. Theologische Modelle im Spanischen Bürgerkrieg", en S. Hensel y H. Wolf (eds.), *Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln Weimar Wien, Böhlau, 2013, pp. 31-58.

[6] Esta visión parece compartida por D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Boloña, Il Mulino, 2008, pp. 119-141, y G. Vian, "Chie-

Si la guerra de Etiopía y la guerra civil española fueron ampliamente tomadas en consideración por parte de los estudiosos del tema —y en general por la historiografía sobre el pontificado de Achille Ratti, que a partir de 2006 pudo beneficiarse de la apertura de los archivos de la Santa Sede en el periodo 1922-1939—, no puede decirse lo mismo de otro conflicto que planteó de manera dramática a la Santa Sede y a todo el orbe católico el problema de la legitimación religiosa de la violencia con diez años de adelanto respecto a las guerras "fascistas" de los años treinta. Nos referimos a la guerra cristera (o Cristiada), que bañó en sangre a México de 1926 a 1929, y dejó en el campo de batalla una cifra de víctimas que varía, según las estimaciones, desde un mínimo de setenta mil hasta un máximo de más de cien mil.[7] Después de que el episcopado mexicano decidiera en julio de 1926, con la aprobación de la Santa Sede, suspender el culto público en todo el país como forma extrema de protesta contra el gobierno laicista y anticlerical, hijo de la Revolución de los años diez, durante casi tres años, decenas de miles de católicos, a los que llamaban despectivamente *cristeros* en referencia a su grito de batalla: "¡Viva Cristo Rey!", en gran parte afiliados a una organización cívica llamada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), reaccionaron con las armas ante la persecución legalizada de la Iglesia, que se endureció aún más con la reforma del Código Penal aprobada por el presidente Plutarco Elías Calles el 14 de junio de 1926. La prolongación de esta auténtica guerra civil, que estalló después de agotar todos los medios de protesta pacífica (desde el boicot económico hasta una petición de reforma de la Constitución anticlerical de 1917 que se presentó en el Congreso con más de dos millones de firmas y

sa cattolica e guerra: dalla Restaurazione alle soglie della Seconda guerra mondiale (1814-1939)", en A. Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, *cit.*, pp. 66-69.

[7] Siguen sin existir estimaciones oficiales del número de víctimas, tanto entre los cristeros como en el ejército federal. Según el cálculo que realizó Jean Meyer a principios de los años setenta, se habla de 90,000 víctimas entre los combatientes: doce generales, setenta coroneles, 1,800 oficiales y 55,000 soldados y milicianos agraristas por lo que se refiere al despliegue gubernamental, más 30,000 cristeros. J. Meyer, *La Révolution mexicaine 1910-1940*, París, Éditions Tallandier, 2010 (I ed. 1973), p. 182; *id. La Cristiada, III. Los cristeros*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 260-266. Una cifra comprendida entre las setenta mil y las ochenta y cinco mil víctimas es la que propone J. M. Romero de Solis, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, Imdosoc, 2006, p. 373. Todas las cifras que se indican aquí se refieren sólo a los caídos en combate; sigue siendo incierto el número de víctimas civiles causadas por epidemias, por carestía y por la estrategia de concentración de la población puesta en marcha por el ejército en el campo de batalla. Al respecto, véase J. González Morfín, "Los ataques del gobierno contra la población civil durante la guerra cristera: las reconcentraciones", *Boletín Eclesiástico - Arquidiócesis de Guadalajara* 11, 2012, pp. 21-31.

fue rechazada), hizo inevitable una mediación política entre el episcopado mexicano y el gobierno. Dicha negociación, que implicó también al Vaticano y a la diplomacia estadounidense, se concretó con un *modus vivendi* (los llamados arreglos) acordado entre el nuevo presidente mexicano, Emilio Portes Gil, y el arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, el 21 de junio de 1929.

El hecho de que la historia de la Cristiada —sobre la cual, después de décadas de olvido, han arrojado luz sobre todo las investigaciones de Jean Meyer,[8] llamadas a inaugurar una larga y fecunda etapa de estudio— no haya sido considerada hasta hace pocos años como digna de interés por parte de los muchos historiadores que se dedican a la relación entre Iglesia y violencia política[9] en general es un dato sorprendente, por muchas razones. La primera concierne a la importancia histórica del fenómeno en sí, puesto que la Cristiada constituye en la historia del siglo XX un ejemplo único, antes que extraño, de movimiento popular armado surgido por razones principalmente (aunque no exclusivamente) religiosas, destinado a generar importantes efectos a largo plazo en el catolicismo mexicano y dejando además heridas difíciles de sanar.[10] Un segundo aspecto que hace difícilmente comprensible el "olvido" de este conflicto es el impresionante eco que la historia mexicana ha suscitado en toda la catolicidad, tanto en los años de lucha feroz entre el Estado y la Iglesia como —en determinados momentos— durante las décadas siguientes.[11] De hecho, si bien la guerra cristera, "protesta desesperada de una Iglesia reducida a la muerte civil por la persecución", usando una expresión del filósofo uruguayo Alberto Methol Ferré, marca para algunos el final de una "fase del conflicto entre restauración y secularización" y la consiguiente aproximación del catolicismo latinoamericano "a un punto muerto, a una tranquila situación de conformismo",[12] por otro lado también es cierto que

[8] J. Meyer, *La Cristiada*, 3 vols. (I: *La guerra de los cristeros*; II: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado*; III: *Los cristeros*), México, Siglo XXI, 1973.

[9] Entre las excepciones destacan G. Lewy, *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974, pp. 385-412, y N. Köster, "Viele mexikanische Bischöfe sind Revolutionäre. Der Vatikan, die Cristiada und der mexikanische Episkopat", en S. Hensel y H. Wolf (eds.), *op. cit.*, pp. 191-203.

[10] J. Meyer, *Les chrétiens d'Amérique Latine. XIXe-XXe siècle*, París, Desclée, 1991, p. 206.

[11] En relación con el caso italiano, Guido Panvini subrayó recientemente la importancia del asunto cristero en el horizonte ideológico de importantes sectores del catolicismo tradicionalista entre los años sesenta y setenta. Véase G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio, 2014, pp. 50, 51, 116, 117, 136 y 137.

[12] A. Methol Ferré, *Il Risorgimento cattolico latinoamericano*, Boloña, CSEO, 1983, pp. 39 y 40.

> ...no fue hasta la cruzada contrarrevolucionaria de los cristeros, la grave persecución de los católicos y los acontecimientos vinculados a la violencia relacionada con la cuestión religiosa en México, entre 1926 y 1929, cuando el catolicismo sudamericano salió de su aislamiento secular para asumir un papel protagonista en el escenario del catolicismo universal. Con la crisis mexicana se despierta en el catolicismo europeo el interés y la atención hacia una Iglesia hasta entonces profundamente descentralizada.[13]

Este es también un aspecto que los historiadores más atentos a la dimensión transnacional de los fenómenos religiosos han sabido valorar durante los últimos años. En este contexto, la Santa Sede desarrolla un papel decisivo al llamar la atención del mundo sobre el sufrimiento de los católicos mexicanos, con el objetivo de abrir una brecha dentro de la "conjura del silencio" que en el ámbito de la opinión pública parecía encubrir las noticias relativas a la persecución anticlerical, de manera análoga a lo que observa el Vaticano respecto a la Unión Soviética.[14] Concretamente, Pío XI dedica entre 1926 y 1937 hasta tres encíclicas y una carta apostólica a la situación religiosa en México,[15] sin contar las innumerables referencias a este tema contenidas en sus alocuciones consistoriales y en otros documentos significativos de su magisterio.[16]

El desinterés del que ha sido objeto la guerra cristera puede tener varias explicaciones. En primer lugar, se puede detectar una tendencia "eurocéntrica" en la orientación de muchas investigaciones que estos últimos años han profundizado en la relación entre Iglesia y guerra. También hay que tener en cuenta que, en realidad, el caso mexicano parece representar más un ejemplo de rebelión contra el tirano que de guerra justa, puesto que en la Cristiada falta uno de los requisitos fundamentales del *bellum iustum*, es decir, la posesión de un título de legitimidad reconocida para promover la guerra (*auctoritas principis*, según el término tomista clásico y sus sucesivas

---

[13] G. La Bella, *Roma e l'America Latina. Il Resurgimiento cattolico sudamericano,* Milán, Guerini, 2012, p. 218.

[14] Pío XI, *Divini Redemptoris*, Ciudad del Vaticano 19 de marzo de 1937, § 18, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, vol. V: *Pío XI (1922-1939),* Boloña, EDB, 1995, pp. 1145-1147.

[15] Véanse las encíclicas *Iniquis afflictisque* (18 de noviembre de 1926), *Acerba animi* (29 de septiembre de 1932), *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937) y la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo* (2 de febrero de 1926).

[16] Véanse las alocuciones consistoriales *Iam annus* (14 de diciembre de 1925), *Amplissimum conlegium* (20 de junio de 1927), la alocución al Sagrado Colegio del 24 de diciembre de 1931 y las referencias incluidas en la encíclica *Divini Redemptoris*, en la que México es mencionado en tres distintos párrafos (5, 18 y 19).

adaptaciones).[17] De hecho, si por un lado el gobierno mexicano se comporta muchas veces de manera tiránica en el ejercicio de su poder, por otro lado, representa en todo caso la autoridad política soberana del país, a diferencia de los católicos que se le oponen al grito de "¡Viva Cristo Rey!". Pero análoga objeción, *mutatis mutandis*, se podría plantear (y con razón) al caso español, donde la autoridad política internacionalmente reconocida —también por la Santa Sede— al estallar el conflicto era el gobierno republicano de Madrid.[18] Sin embargo, en comparación con México, España recibió un tratamiento diferente por parte de la historiografía, a pesar de los nexos ideales y políticos que unen a la II República española con el régimen revolucionario mexicano, y de que muchos en España percibían el conflicto mexicano de ultramar como un anticipo de la violencia anticlerical que estallaría en el verano de 1936.[19] En este sentido, resulta tremendamente significativa la resonancia que tendrá, en una península ibérica despedazada por la guerra civil, la última encíclica mexicana de Pío XI, *Firmissimam constantiam* (28 de marzo de 1937), que contiene indicaciones decisivas sobre la cuestión de la guerra justa, un tema que también será retomado en el magisterio sucesivo.[20]

Si bien, por un lado, Pío XI nunca condena la decisión de tomar las armas por parte de muchos católicos mexicanos, por otro lado, se cuida mucho de apoyarla abiertamente. Sin embargo, en más de una ocasión manifiesta no ser contrario por principio a la idea de una "cruzada". Encontramos un ejemplo especialmente significativo, que se remonta a diciembre de 1931, en las actas de audiencia del cardenal secretario de Estado, Eugenio Pacelli. De cara a una sesión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios dedicada a la situación de la Iglesia en México, donde más de dos años después del fin de la guerra cristera la lucha anticlerical parecía retomarse con un vigor renovado, Pío XI resume así a Pacelli su postura frente a aquellos, de entre los católicos mexicanos, que defienden que la defensa armada sigue siendo la única opción viable:

> La Santa Sede no puede sino bendecir y animar a todos aquellos que defienden los derechos de Dios y de la Religión, pero en las condiciones actuales no puede autorizar ni animar la resistencia armada. En las condiciones actuales:

---

[17] A. Brucculeri, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

[18] G. Zamagni, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

[19] J. de la Cueva Merino, "El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936", *Ayer* 4, 2012, pp. 51-74.

[20] J. González Morfín, *El magisterio católico*, *cit.*

> porque, si nos fijamos en la historia, los pontífices muchas veces no solo han autorizado sino promovido cruzadas, externas y también internas, como las guerras contra los turcos y los herejes. Es cierto que también se defendía la civilización; pero Pío V, que ganó la batalla de Lepanto, hizo por la guerra contra los turcos lo mismo que hizo Pío IV por el Concilio de Trento. Pero en las condiciones actuales la Santa Sede no puede ni autorizar ni animar, lo cual no significa desaprobar.[21]

A finales de 1931 parecen darse, por tanto, circunstancias específicas —sin oponerse por principio— para contener a Pío XI a la hora de animar una reanudación de la lucha armada en México. El papa Ratti también adoptará una postura similar respecto a este tema en concreto en los años siguientes, hasta llegar a la tantas veces citada *Firmissimam constantiam*. Todo ello vuelve aún más problemática la hipótesis de un repliegue del papa Ratti a mediados de los años treinta hacia una justificación ético-religiosa de la guerra ante el avance de los conflictos en Etiopía y España. De hecho, desde el punto de vista teológico parecen subsistir importantes elementos de continuidad en las reflexiones de Achille Ratti al respecto.

Una vez hecha esta premisa, el estudio del conflicto religioso mexicano desde la perspectiva de la Santa Sede resulta extremadamente útil, al menos según dos tipos de razones: primero, porque permite reconstruir una pieza fundamental —y aún poco conocida— en la historia de la guerra cristera, y segundo, porque ilumina, desde un nuevo punto de vista, ciertas dinámicas eclesiales y curiales características del pontificado de Pío XI. La opción temática privilegió de este modo a la curia romana como objeto de análisis en sus múltiples y articuladas relaciones con el mundo mexicano (tanto el católico y eclesiástico como el político y anticlerical). Se quiso indagar entonces en el punto de vista del Vaticano en correspondencia con los momentos más significativos del conflicto religioso mexicano en los años veinte, conflicto que tiene razones históricas e ideológicas mucho más antiguas que el anticlericalismo violento del presidente Plutarco Elías Calles, considerado aún hoy uno de los padres del México contemporáneo, o de gobernadores locales, como Adalberto Tejeda (en Veracruz) y Tomás Garrido Canabal, este último líder máximo de un curioso experimento de "socialismo tropical"

[21] Audiencia de Pío XI al cardenal Pacelli, 20 de diciembre de 1931, Ciudad del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato-Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (*AA.EE.SS.*), Pío XI, Stati Ecclesiastici, Pos. 430 a P. O., fasc. 344, f. 47r, ahora en G. Coco y A.M. Diéguez (eds.), *I "fogli di udienza" del cardinale Eugenio Pacelli segretario di Stato*, vol. II: *1931*, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2014, p. 679.

llevado a cabo en el estado de Tabasco[22] e inmortalizado en la obra maestra de Graham Greene, *El poder y la gloria*.

Frente al amplio uso que en las últimas décadas han dado los historiadores a las fuentes diplomáticas y eclesiásticas mexicanas y estadounidenses, la decisión de concentrarse en la Santa Sede permitió ampliar el campo de investigación hacia las fuentes de los archivos romanos y curiales, una documentación imponente.[23] Sólo en el archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, que representa una de las principales fuentes de este estudio, el fondo "México", en lo que se refiere al pontificado de Pío XI, está compuesto por 391 fascículos, con un conjunto de varias decenas de miles de documentos.[24] No menos amplia e interesante es la documentación contenida en otros fondos de archivo con los que se trabajó, como los de la representación pontificia conservados en el Archivo Secreto Vaticano (especialmente las delegaciones apostólicas de las Antillas, México y Estados Unidos), el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México y el de la Curia General de la Compañía de Jesús, que resultó fundamental para verificar, integrar y enriquecer los testimonios contenidos en los archivos de la Santa Sede. A propósito de esto, conviene destacar, desde ahora, que la provincia mexicana de la Compañía de Jesús no sólo resultó ser un punto de observación muy valioso de la historia de la Iglesia mexicana en su conjunto y de sus relaciones con el Vaticano, sino también un actor de primer nivel en los acontecimientos que llevaron al estallido de la guerra cristera y su posterior desarrollo.

El análisis de esta documentación, en gran parte inédita, permitió alcanzar logros muy interesantes por lo que se refiere tanto a la historia del conflicto religioso mexicano en sí como a las dinámicas internas de la curia. Los descubrimientos más significativos se refieren concretamente a dos momentos que marcan, aunque sea indirectamente, el comienzo y el fin del

[22] Véanse, al respecto, C. Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI, 1979, y M. de Giuseppe, "El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)", *Historia Mexicana* 2, 2011, pp. 643-706.

[23] Una primera visión general de la documentación vaticana puede encontrarse en A. Alcalá Alvarado, "Los acuerdos del 21 de junio de 1929. Según el Archivo Secreto Vaticano: documentos", *Efemerides mexicana: estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 78, 2008, pp. 413-440; J. C. Casas García, *La documentación en el ASV sobre el conflicto religioso en México. La influencia en la Santa Sede de las diversas visiones del conflicto, cit.*, pp. 441-470, e Y. Solís, *La hiérarchie catholique mexicaine durant la génèse du Modus Vivendi : 1929-1940*, Thèse en Histoire, Histoire religieuse, politique et culturelle, soutenue le 29 octobre 2009, Université Lyon III Jean Moulin.

[24] R. Regoli, "Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari durante il pontificato di Pío XI", en C. Semeraro (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 185 y 186.

conflicto armado: la suspensión del culto público, decidida por el episcopado mexicano en julio de 1926 en señal de protesta contra la Ley Calles,[25] y el *modus vivendi*, también acordado por el episcopado con el gobierno el 21 de junio de 1929 (y también conocido como "los arreglos"). Respecto a la suspensión del culto, los principales estudios aparecidos sobre el tema, al referirse al papel fundamental desempeñado por la Santa Sede, cuya aprobación fue decisiva para llevar a buen puerto la iniciativa episcopal, daban por descontado que el Vaticano conocía perfectamente en aquel momento la situación real de la Iglesia mexicana y las orientaciones de los obispos. El marco que plantean los documentos vaticanos es, sin embargo, bastante más complejo y arroja una luz inédita sobre una decisión que demuestra ser un verdadero punto de no retorno, superando tal vez las intenciones de muchos de sus promotores, puesto que contribuye de manera determinante al estallido del conflicto armado.[26] A partir de ese momento, serán necesarios tres años de guerra, decenas de miles de muertos y unas negociaciones extenuantes para restablecer el culto en las iglesias. También la documentación relativa a la negociación del *modus vivendi* con el gobierno en junio de 1929 por el arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, en nombre de todo el episcopado[27] ofrece elementos muy útiles para reabrir con mayor conocimiento de causa una *vexata quaestio* en los estudios sobre la Cristiada: si los arreglos del 21 de junio de 1929 reflejaban efectivamente el pensamiento y las directivas impartidas por la Santa Sede. El problema, naturalmente, no se puede considerar al margen de las complejas negociaciones que comprometían al gobierno, a los obispos y a la Santa Sede desde enero de 1928, precedidos, a su vez, por numerosos e infructuosos intentos de mediación durante 1927. De todo ello se dará cuenta en los últimos capítulos.

---

[25] La "Ley reformando el *Código* penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos de fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa", conocida como Ley Calles, fue emitida por el gobierno de Plutarco Elías Calles el 14 de junio de 1926 y publicada el 2 de julio siguiente. La ley reformaba el Código Penal preparando el camino para la reglamentación penal de las normas de la Constitución de 1917 relacionadas con el culto religioso. A ésta le siguió la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución Federal del 4 de enero de 1927, que regulaba la implementación de una de las normas más anticlericales de la carta fundamental mexicana.

[26] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 80.

[27] J. L. Soberanes Fernández y O. Cruz Barney (eds.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos históricos y jurídicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.

Capítulo primero

LA SANTA SEDE Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA

I. Los católicos mexicanos y la Revolución

Al día siguiente de la caída de Porfirio Díaz, obligado a abandonar el poder en 1911 por el movimiento revolucionario antirreeleccionista de Francisco Indalecio Madero, el nuevo curso político no pilló desprevenidos a los católicos mexicanos. A nivel local, el Partido Católico Nacional (PCN) obtuvo unos resultados electorales significativos, sobre todo en zonas del país donde la presencia de la acción social católica era más fuerte y arraigada (Jalisco, Zacatecas, Michoacán, Guanajuato, México, Colima, Querétaro, Puebla y Chiapas).[1] La aceptación total del sistema democrático y la voluntad de ser una fuerza política de masas, más definida por un programa que por el carisma de un líder, hacía del PCN un partido muy diferente al viejo partido conservador —acusado de ser heredero de la propaganda anticlerical—, y en general constituía un elemento absolutamente nuevo en el panorama mexicano.[2] La formación de un nuevo sujeto político católico, respecto del cual no había uniformidad de opiniones en la jerarquía mexicana, fue acogida favorablemente hasta por el propio Madero, que, animado por el deseo de ver a México pacificado y preparado para el camino de la democracia, nunca ocultó sus críticas al anticlericalismo de numerosas leyes y su aprecio a la política de conciliación perseguida por Díaz.[3]

Con el tiempo, sin embargo, Madero se mostró incapaz de moderar los ímpetus más anticlericales del amplio bando político reunido en torno a él. Muchos líderes políticos maderistas, contra toda lógica democrática,

---

[1] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit*., p. 61; C. Alvear Acevedo, "La Iglesia de México en el periodo 1900-1962", *Historia general de la Iglesia en América Latina, V. México*, México, Ediciones Paulinas, 1984, pp. 318-320, y M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2000, vol. I, p. 242.

[2] R. Cannelli, *Nazione cattolica e Stato laico. Il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione (1821-1914)*, Milán, Guerini, 2002, pp. 186-197.

[3] *Ibidem*, pp. 201-207.

ponían en cuestión la legitimidad propia de un partido que quería remarcar su identidad católica incluso en sus siglas. La primacía total que Madero otorgaba a la libertad de opinión y de prensa, independientemente de sus convicciones religiosas, le impedía una toma de posición firme contra la intolerancia que manifestaban muchos de sus defensores, lo que tal vez contribuyó de manera decisiva a que fuera perdiendo progresivamente las simpatías de gran parte del mundo católico y de los cuadros del PCN.[4] La fractura se hizo insalvable con motivo de las elecciones de junio de 1912, cuando a decenas de diputados del PCN que habían resultado elegidos se les retiraron sus respectivos escaños por motivos de naturaleza política planteados por la Junta electoral del Congreso.[5]

La pérdida de confianza de los católicos hacia Madero —al que muchos, como el periodista Trinidad Sánchez Santos, consideraban culpable de haber provocado una revolución sin tener capacidad para gobernarla—[6] debilitó aún más su posición, amenazada a nivel local por fenómenos como el zapatismo, y en general por el malestar de muchos defensores del régimen porfirista, que contaban con el apoyo de sectores nada desdeñables del ejército. Se intentó un primer golpe a finales de 1911. En marzo de 1912 estalló una revuelta armada en el estado de Chihuahua, que fue reprimida unos meses más tarde por el ejército federal dirigido por el general Victoriano Huerta. Por último, hubo un intento de insurrección en octubre de 1912 por parte de Félix Díaz, sobrino del dictador depuesto.[7]

En este contexto se enmarcaban también las tensas relaciones entre Madero y el delegado apostólico Boggiani, que fueron puestas a prueba duramente por la pretensión de Madero de tener voz y voto sobre la provisión de sedes episcopales en Cuernavaca y Guadalajara, donde en 1912 la Santa Sede decidió nombrar respectivamente a Manuel Fulcheri y Pietrasanta, y Francisco Orozco y Jiménez, sin tener en cuenta las peticiones del presidente mexicano.[8] A pesar de ello, Madero seguía buscando el apoyo de la Iglesia a su débil gobierno, y por ello, el 5 de diciembre de 1912, el ministro del Interior, Rafael Hernández, invitó a Boggiani al Ministerio para tener una

---

[4] L. O'Dogherty Madrazo, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Conaculta, 2001.

[5] R. Cannelli, *op. cit.*, pp. 214 y 215.

[6] *Ibidem,* p. 223. Sobre la figura del periodista, véase R. Weiner, "Trinidad Sánchez Santos. Voice of the Catholic Opposition in Porfirian Mexico", *Mexican Studies - Estudios Mexicanos* 2, 2001, pp. 321-349.

[7] R. E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*, Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 35.

[8] R. Cannelli, *op. cit.*, p. 224.

entrevista. Tras expresarle las quejas del presidente por no satisfacer su *desiderata* en materia de nombramientos episcopales, el ministro invitó al delegado apostólico a que la Iglesia prestara su obra para poner fin a las continuas revueltas.[9] Sin menoscabar la perplejidad de Boggiani ante esta intervención pública en cuestiones puramente políticas,[10] compartida por el cardenal secretario de Estado, Rafael Merry del Val,[11] el episcopado mexicano decidió responder a esta petición enviando una carta a varios responsables del PCN (entre ellos el presidente Gabriel Fernández Somellera) con motivo de la Dieta de Zamora, recordando el deber de obediencia a la autoridad constituida, y la condena a cualquier intento de rebelión. De hecho, a principios de 1913 sonaban con insistencia las voces que hablaban de una presunta implicación del partido en un plan para derrocar al gobierno de Madero.

El plan en cuestión, concebido por varios generales del ejército, entró en acción el 9 de febrero de 1913 con el apoyo fundamental del embajador estadounidense Henry Lane Wilson, y concluyó con el brutal asesinato de Madero y del vicepresidente Pino Suárez el 22 de febrero del mismo año.[12] La implicación de líderes del PCN en las maniobras previas al golpe, y sobre todo su participación en el gobierno formado por el general Victoriano Huerta al día siguiente de la caída de Madero, representaban el "pecado original" que la propaganda anticlerical atribuiría a partir de ese momento a la Iglesia.[13] Las ambigüedades mostradas en este caso por parte de varios católicos sirvieron como pretexto a los más anticlericales del movimiento revolucionario —reunido en torno al liderazgo del gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza, en el ejército constitucionalista— para pintar a la Iglesia católica como un enemigo irreductible de la Revolución, ofreciendo así argumentos de actualidad política a una lucha cuyas raíces ideológicas se remontaban al siglo XIX.[14]

---

[9] Boggiani a Merry del Val, 16 de diciembre de 1912, Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Segreteria di Stato (*Segr. Stato*), 1913, rubr. 251, fasc. 13, ff. 18r-27r. A propósito, véanse, también, Cannelli, *op. cit.*, pp. 224 y 225, y M. de Giuseppe, *La rivoluzione messicana*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 105.

[10] Boggiani a Merry del Val, 16 de diciembre de 1912, *cit.*, ff. 25v-26r.

[11] Merry del Val a Boggiani, 15 de enero de 1913, AAV, *Segr. Stato*, 1913, rubr. 251, fasc. 13, ff. 28r-29v.

[12] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 35-37. Sobre el papel del embajador Wilson en el golpe antimaderista y en el asesinato de Madero y Pino Suarez, véase F. Katz, *op. cit.*, pp. 119-139.

[13] R. Cannelli, *op. cit.*, pp. 225-249; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 66; R. Blancarte, "Recent changes in Church-State relations in Mexico: an historical approach", *Journal of Church and State* 4, 1993, pp. 790-792, y M. de Giuseppe, *La rivoluzione messicana*, *cit.*, p. 110.

[14] E. Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007, III ts.; J. L. Soberanes Fernández, *Una aproximación al constitucionalismo liberal*

Desde el comienzo de la guerra, en marzo de 1913, los carrancistas no dudaron en atacar indistintamente a la Iglesia y al clero, acusando a este último de ser responsable de la muerte de Madero y cómplice del usurpador Huerta. Un episodio de especial importancia fue, en este sentido, la consagración de México a Cristo Rey, celebrada en toda la República a principios de 1914 por el episcopado mexicano (con autorización de la Santa Sede), que fue recibida por los constitucionalistas como una afrenta. Para la procesión, celebrada el 6 de enero de 1914 en la ciudad de México, el general Huerta ofreció todas las facilidades, violando flagrantemente las Leyes de Reforma del siglo XIX, que prohibían las manifestaciones públicas de culto.[15]

En un momento tan delicado como éste, resultaba emblemática la postura adoptada por el delegado apostólico Boggiani. Este último, aunque al principio expresó un cierto alivio por la caída de Madero[16] y valoró significativamente la operación de Huerta,[17] se vio obligado por las circunstancias a revisar sus posiciones y a destacar, en los informes que envió a Roma, el peligro que suponía para la Iglesia la participación de políticos del PCN en el equipo del gobierno,[18] así como la implicación del arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, en los convulsos asuntos políticos de aquellos meses.[19] Bajo este perfil, el informe redactado por Boggiani al término de su misión en México contenía un verdadero auto acusatorio:

---

mexicano, México, Porrúa, 2015, pp. 65-126; P. Mijangos y González, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018.

[15] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 92. El delegado apostólico monseñor Boggiani lo comentó en este tono: "El hecho es muy relevante: es la primera vez, tras Juárez, que tiene lugar semejante manifestación católica pública. ¡Quiera Dios que este acontecimiento suponga realmente el principio de la salud para esta República! Me preocupa, sin embargo, la fácil imprudencia del entusiasmo de los católicos" (Boggiani a Merry del Val, 12 de enero de 1914, AAV, *Segr. Stato*, 1914, rubr. 251, fasc. 11, f. 32r).

[16] Boggiani a Merry del Val, 21 de febrero de 1913, AAV, *Segr. Stato*, 1913, rubr. 251, fasc. 13, ff. 61r, 66v.

[17] "El principal objetivo del nuevo gobierno es alcanzar la pacificación de la República y, sin duda, en solo un mes ha logrado ya mucho" (Boggiani a Merry del Val, 28 de marzo de 1913, *ibidem,* f. 53r).

[18] Significativo, a este respecto, es el informe de Boggiani para Merry del Val, 11 de noviembre de 1913, AAV, *Segr. Stato*, 1913, rubr. 251, fasc. 14, ff. 127r-132v.

[19] La hipótesis de la implicación de Mora y del Río en el golpe antimaderista fue criticada recientemente por C. F. Vera y Soto, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México 1910-1940*, México, Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia de México, 2005, pp. 220-224, y por C. J. Alejos Grau, "Construcción de narrativas en conflicto y su permanencia en la historiografía: un caso mexicano de 1914", en R.

> Sobre la acción de este partido, he enviado frecuentes y detallados informes a la Secretaría de Estado.
>
> Pero lo que me temía está sucediendo. Las mejores esperanzas se desvanecen a causa de un excesivo sentimiento profundamente liberal entre los gobernantes, debido a los celos y a las consiguientes divisiones surgidas en el propio partido, aparte de la falta de un verdadero espíritu católico en algunos de sus líderes y, por último, por la falta de una dirección sabia y prudente por parte de monseñor Mora, arzobispo de México y jefe virtual de dicho partido.
>
> Estos, junto a ciertos líderes del partido, participaron activamente y concurrieron pecuniariamente a la revolución que derrocó al gobierno del presidente Madero, perdiendo así necesariamente la fuerza moral y el prestigio que los principios católicos, lealmente profesados y correctamente observados, habrían podido dar al partido.[20]

La derrota de Huerta, lejos de marcar la pacificación definitiva del país, abrió una nueva y sangrienta fase en el conflicto dentro de las fuerzas antihuertistas, en la que el entendimiento estratégico entre las bandas armadas de Francisco "Pancho" Villa y el ejército campesino de Emiliano Zapata competía con los carrancistas por el primado del movimiento revolucionario al norte y sur del país. A diferencia de las milicias de Villa, y sobre todo de Zapata, que en general no se mostraban hostiles a la Iglesia,[21] las

García Pérez (ed.), *Narrativas en conflicto: libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado en los siglos XIX y XX*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2020, pp. 225-243.

[20] Boggiani a Merry del Val, 12 de febrero de 1914, *cit.*, f. 57r. Los juicios lapidarios contenidos en este documento se contraponen singularmente con una postura más "pasiva" demostrada por Boggiani hacia el arzobispo exactamente un año antes, con ocasión del golpe antimaderista: "Tanto el general Huerta como el general Félix Díaz prometieron al arzobispo de México que en el nuevo panorama brindarían a la Iglesia la misma libertad de la que goza en Estados Unidos, y permitirían al clero llevar la sotana libremente. Estas promesas se hicieron mientras se definía la forma de derrocar al gobierno. Por el hecho de que también el general Huerta había prometido su participación en dicha iniciativa, e incluso había participado en alguno de los complots. Sé que en estos días ambos generales acudieron al citado arzobispo para recibir una ayuda pecuniaria. No tengo la certeza; pero dicho arzobispo algo tiene que haber dado. Él lo hace sin duda para sacar algún provecho para la Iglesia, pero ay si se enteraran de algo. ¿Las promesas citadas se mantendrán? El arzobispo está convencido de que sí… Ya veremos" (Boggiani a Merry del Val, 21 de febrero de 1913, *cit.*, f. 68r).

[21] Sobre las relaciones entre la Iglesia católica y el movimiento zapatista, véase el ensayo de M. de Giuseppe, "La revolución escindida y el fantasma de Zapata. «Católicos» e «indígenas» entre guerra y paz", en H. Iparraguirre *et al.* (eds.), *Otras miradas de las revoluciones mexicanas (1810-1910)*, México, INAH-ENAH-Juan Pablos Editor, 2015, pp. 201-243. De la actitud generalmente moderada de los zapatistas hacia la Iglesia y el clero parecía que también era consciente el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, quien en una carta del 10 de diciembre de 1914, destinada al arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez

tropas de Carranza demostraron en más de una ocasión un auténtico furor anticatólico, que no sólo se concretó en la persecución del clero, sino también en actos sacrílegos, como las profanaciones sistemáticas de iglesias y las "ejecuciones" de imágenes sagradas.[22] Episodios parecidos se registraron en casi todos los estados mexicanos, acompañados por la aprobación de leyes y decretos que imponían todo tipo de limitaciones al ejercicio del culto y al número de ministros legalmente autorizados para ejercerlo.[23]

Como guinda a la persecución anticatólica de los carrancistas, que no era ajena a la preocupación por la renovada presencia de la Iglesia en todos los ámbitos sociales,[24] se expulsó del país a una parte del clero y del episcopado, que desde la segunda mitad de 1914 tuvo que hacer frente a una auténtica diáspora (experiencia que se repetiría en los años veinte con la reanudación del conflicto religioso).[25] En varios casos, los propios obispos decidieron alejarse temporalmente de sus diócesis por razones de prudencia. Para la mayor parte de los prelados, el destino natural fueron los Estados Unidos —especialmente Texas y la ciudad de Chicago—, meta privilegiada para cientos de sacerdotes (no sólo mexicanos), que inicialmente habían encontrado un alojamiento temporal en la ciudad de Veracruz durante la ocupación militar estadounidense.[26] Otros obispos encontraron refugio en Cuba o —más raramente— en otros países de América Latina. Fueron muy pocos los que se alejaron del continente americano, entre ellos el obispo de San Luis Potosí, que se trasladó a España,[27] y el arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez, que en otoño de 1914 llegó a Roma, donde volvió varias

—entonces residente en Roma—, subrayaba que "Zapata no es antirreligioso, como todos sabemos, pues los curas en su territorio han disfrutado de libertad y han ejercido influencia, tanto que han impedido con ruegos que se causen algunos males a los habitantes de sus parroquias"; en cuanto a Villa, según el arzobispo, este último "da algunas garantías, aunque no tenemos gran confianza en él, por sus antecedentes y tambien por algunos que andan con él" (Mora y del Río a Orozco y Jiménez, 10 de diciembre de 1914, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 8, ff. 200r-201r).

[22] De todo esto ofrece un dramático testimonio una carta enviada al papa por el obispo de Tulancingo, refugiado temporalmente en Cuba. Herrera y Piña a Benedetto XV, 6 de octubre de 1914, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 8, f. 118r.

[23] M. de Giuseppe, *Messico 1900-1930*, *cit.*, p. 187, y J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 71-89.

[24] Al respecto, véanse J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 68, y M. G. Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924*, México, Imdosoc, 2008, p. 49.

[25] L. O'Dogherty Madrazo, "El episcopado mexicano en el esilio: 1914-1921", en H. Iparraguirre *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 257-282.

[26] M. de Giuseppe, *La rivoluzione messicana*, *cit.*, pp. 133-138.

[27] "Residencia de los Ilmos. Señores Obispos Mexicanos. 1916", nota mecanografiada, en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 762, fasc. 134, ff. 27r-28r.

veces hasta principios de 1916, intercalando su presencia en la urbe con estancias más o menos largas en Europa, antes de trasladarse él también a Estados Unidos.

Durante su estancia, el prelado desempeñó ocasionalmente la función de intermediario entre la Santa Sede y el episcopado mexicano, necesaria por la ausencia de un representante pontificio *in loco*. De hecho, a finales de enero de 1914 se cerró la Delegación Apostólica en la ciudad de México, y monseñor Boggiani regresó definitivamente a Italia.[28] Orozco y Jiménez fue así uno de los pocos obispos que durante esta etapa pudieron informar personalmente en el Vaticano sobre el estado de la persecución religiosa mexicana. En otros muchos casos, la Santa Sede, al no poder disponer de noticias de primera mano de los obispos exiliados, tenía que conformarse con informaciones ocasionales que llegaban la mayoría de las veces mediante canales oficiosos, como la Procura General de los Misioneros de San José en México. En el ámbito de la acción realizada en Roma por el arzobispo de Guadalajara, destaca especialmente un extenso memorial que a finales de 1915 envió a Benedicto XV en nombre de todo el episcopado. En dicho documento, escrito en latín y entregado al pontífice el 1o. de enero de 1916, el arzobispo empezaba desmintiendo las acusaciones dirigidas a los obispos —especialmente a Mora y del Río— de haber participado en el complot que había provocado la caída del presidente Madero;[29] en segundo lugar, después de describir detalladamente la situación de la Iglesia y de las numerosas obras sociales católicas en aquel momento, planteaba a la Santa Sede ciertas dudas sobre qué hacer. La segunda cuestión era fundamental:

> Num edoctos fideles circa obligationes catholicorum proprias in quocumque temporis eventu servandas religiose, excitare eos debeamus, ut strenue pergant instantes operibus catholicae actionis et in specie quoad illa quae lega-

[28] La vuelta de Boggiani a Roma, con mucha probabilidad, tenía que ver con la situación ya insoportable que se creó en la relación con el arzobispo de la ciudad de México, que en los meses previos había expresado más de una vez sus quejas hacia el delegado apostólico en el Vaticano (véanse Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México [AHAM], Fondo episcopal José Mora y del Río, sección Secretaría Arzobispal, serie Correspondencia, caja 91, expediente 24 y AAV, *Segr. Stato*, 1913, rubr. 251, fasc. 14). Boggiani, por su parte, había denunciado en muchos informes a la Secretaría de Estado —el último enviado el 10 de enero de 1914— la irresponsabilidad con la que administraba el patrimonio del arzobispado, que se encontraba en una situación financiera crítica (Boggiani a Merry del Val, 10 de enero de 1914, AAV, Archivio della Delegazione Apostolica nel Messico [*Arch. Deleg. Messico*], busta 27, fasc. 88, ff. 107r-108r).

[29] En el mismo sentido, una precedente carta de Orozco y Jiménez a Gasparri, 26 de mayo de 1915, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, ff. 133r-136r.

> lem rationem per suffragia agendi respiciunt, ut sic amissa recuperentur? An vero Episcopi ab huiusmodi abstinere debeant?[30]

Ante la comprometida pregunta del arzobispo —que planteaba si en esta situación los obispos debían incitar a los católicos a continuar con las obras de acción católica y participar en la actividad política, o más bien abstenerse de impartir semejantes directrices—, el secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Eugenio Pacelli, respondió afirmativamente, pero al mismo tiempo invitaba a la moderación y a la prudencia, para que de ningún modo pareciera que los obispos pretendieran tomar parte en las luchas intestinas y turbar el orden público.[31] El problema se presentaría en términos igualmente dramáticos en los años veinte. En este sentido, es interesante subrayar aquí que para Orozco y Jiménez la política —"*legalis ratio per suffragia agendi*"— entraba de pleno derecho en las "*operibus catholicae actionis*". Justamente sobre la distinción entre acción política y acción católica, destinada a caracterizar el pontificado de Pío XI respecto a contextos nacionales muy diferentes entre sí, se registraría a continuación uno de los puntos más distantes entre las directivas de la Santa Sede y la sensibilidad de amplios sectores del catolicismo mexicano.

II. Una iglesia sin pastores, entre Roma y Washington

Con la pérdida de referentes de la Santa Sede en México, y debido a la presencia en suelo estadounidense de la mayor parte de los obispos exiliados, la Delegación Apostólica de Washington se convirtió en un terminal privilegiado para las relaciones entre Roma y el episcopado mexicano, aparte de ser el baricentro fundamental de la acción internacional del Vaticano en favor de la Iglesia mexicana.[32] Podría decirse, en este sentido, que la persecución mexicana contribuyó significativamente a descubrir a Estados Unidos como interlocutor

[30] Orozco y Jiménez a Benedetto XV, 1o. de enero de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 755, fasc. 130, f. 71r.

[31] Pacelli a Orozco y Jiménez, 19 de enero de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 755, fasc. 132, f. 15r/v.

[32] Al delegado apostólico en Washington, monseñor Giovanni Bonzano, se le encomendó formalmente *pro tempore* la Delegación Apostólica en México a finales de abril de 1915 (Gasparri a Bonzano, 27 de abril de 1915, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, f. 129r). Sólo unas semanas antes la Secretaría de Estado pidió al mismo Bonzano valorar la hipótesis de enviar a México un delegado apostólico de nacionalidad estadounidense, indicando los nombres de los eclesiásticos que consideraba más adecuados para la misión (Gasparri a Bonzano, 18 de marzo de 1915, *ibidem*, ff. 115r-116v).

político del Vaticano, ofreciendo a la diplomacia pontificia de Benedicto XV una oportunidad para ampliar sus horizontes.[33] La participación de las potencias europeas en la Primera Guerra Mundial obligó entonces a la Secretaría de Estado a buscar nuevos interlocutores para proteger a los católicos de ultramar afectados por el dramático desarrollo de la Revolución mexicana.

Para hacer frente a la persecución de Carranza, la Santa Sede pudo contar sobre todo con la capacidad de movilización de la Iglesia norteamericana, que en 1914 alcanzó dimensiones considerables. Al agudizarse la crisis política y religiosa en México, los católicos estadounidenses dieron numerosas pruebas de solidaridad a sus hermanos del otro lado de la frontera, bien acogiendo concretamente a miles de exiliados e inmigrantes (especialmente en las diócesis de San Antonio, San Diego, Los Ángeles, Chicago y Oklahoma), o mediante campañas de sensibilización dirigidas a la opinión pública y al gobierno. Entre los principales protagonistas en este sentido estaban el cardenal arzobispo de Baltimore, James Gibbons, los Caballeros de Colón, los jesuitas de la revista *America* y el emprendedor, monseñor Francis Clement Kelley, presidente de la Catholic Church Extension Society de Chicago.[34] Este último destacó especialmente por su incansable actividad apoyando las necesidades de la Iglesia mexicana, que vio cómo en 1915 ponía en marcha —junto al obispo de Tulancingo, monseñor Herrera y Piña— la construcción del seminario mexicano interdiocesano de Castroville (San Antonio, Texas), y promovió en la Santa Sede un curioso proyecto de Unión católica panamericana, basado en la creación de una red de corresponsales de la Extension Society en todas las repúblicas latinoamericanas.[35] Por último, Kelley también se distinguió por la vehemencia con que atacó en repetidas ocasiones al presidente norteamericano Woodrow Wilson, al que acusaba de pasividad frente al drama que estaban viviendo los católicos mexicanos.[36]

---

[33] Para una visión general sobre las relaciones diplomáticas de la Santa Sede al comienzo del pontificado, véase R. Regoli y P. Valvo, *Tra Pio X e Benedetto XV. La diplomazia pontificia in Europa e in America Latina nel 1914*, Roma, Studium, 2018.

[34] L. O'Dogherty Madrazo, *El episcopado mexicano en el exilio*, *cit.*, pp. 264-268. Benedicto XV quiso agradecer públicamente a los católicos estadounidenses su compromiso en favor de la Iglesia perseguida en México mediante una epístola y cuyo destinatario era el cardenal Gibbons, *Certiores quotidie*, del 17 de marzo de 1915. Al respecto, véase, también, J. Meyer, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, México, Tusquets, 2008, pp. 27-35.

[35] AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 8, ff. 213r-222r.

[36] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 60-68, y E. A. Rice, *The Diplomatic Relations Between the United States and Mexico, as Affected by the Struggle for Religious Liberty in Mexico, 1925-1929*, Washington, The Catholic University of America Press, 1959, pp. 5-9.

Sin duda, más moderado en sus tonos y argumentos fue el cardenal Gibbons, que en una entrevista del 24 de julio de 1914 no dejó de poner en guardia a su gobierno ante la posibilidad de reconocer oficialmente a Carranza o Villa.[37] Tras este episodio, al arzobispo de Baltimore, como él mismo refirió al cardenal Merry del Val, se le acercó un senador demócrata de Maryland, Francis Preston Blair Lee, que —afirmando que actuaba en nombre del presidente Wilson y del secretario de Estado William Jennings Bryan— le garantizó el compromiso de su gobierno a la hora de exigir que se respetaran los derechos de la Iglesia y de los católicos de México. Con esta intención, Blair Lee entregó al cardenal la copia de un documento que el gobierno aseguraba haber enviado tanto a Carranza como a Villa; en él se solicitaban garantías precisas de tutela tanto para los ciudadanos extranjeros (y para sus intereses en el país) como para los opositores políticos y la Iglesia católica como presupuesto necesario para un reconocimiento internacional del gobierno mexicano por parte de los Estados Unidos.[38]

Según el delegado apostólico en Washington, Giovanni Bonzano, que a principios de octubre de 1914 constató que la persecución en México no iba a disminuir, el arzobispo "depositó tal vez demasiada confianza" en la comunicación del gobierno, que tuvo como único efecto el cese momentáneo de los ataques a Wilson en la prensa católica.[39] Sin embargo, a partir de ese momento el Vaticano invitó varias veces en los meses siguientes al cardenal Gibbons para que hiciera llegar personalmente la *desiderata* de la Santa Sede al presidente de Estados Unidos.[40]

En general, puede decirse que la estrategia diplomática de la Santa Sede a lo largo de 1915 se resume en el intento de poner como condición para un eventual reconocimiento estadounidense la asunción de compromisos concretos en la tutela de la libertad religiosa de los católicos por parte de Carranza. En este sentido, llegaron importantes peticiones de los obispos mexicanos en el exilio,[41] que la Secretaría de Estado decidió cursar dirigiéndose sólo en un primer momento al arzobispo de Baltimore,[42] que

---

[37] J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 29 y 30.

[38] Gibbons a Merry del Val, 4 de agosto de 1914, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, ff. 30r-31r. Se conserva una copia del envío, con el membrete de la Archidiócesis de Baltimore, en *ibidem,* ff. 32r-33r.

[39] Bonzano a Ferrata, 5 de octubre de 1914, *ibidem*, f. 45v.

[40] Ferrata a Gibbons, 9 de octubre de 1914, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, ff. 40r-41r; Gasparri a Gibbons, 20 de noviembre de 1914, *ibidem*, f. 73r/v.

[41] Orozco y Jiménez a Gasparri, 18 de julio de 1915, *ibidem*, f. 164v.

[42] Gasparri a Gibbons, 4 de agosto de 1915, *ibidem*, f. 167r/v.

volvió a declararse convencido de la buena voluntad de Wilson.[43] Sin embargo, a las pocas semanas, Roma decidió intentar una acción a gran escala, llegando a involucrar a toda la red diplomática pontificia. A principios de octubre, al hilo de la conferencia panamericana convocada en Washington para debatir sobre la situación mexicana y su desarrollo, el cardenal secretario de Estado, Pietro Gasparri, ordenó telegráficamente a monseñor Giuseppe Aversa, nuncio apostólico en Brasil, que llamara la atención "de este gobierno viva y solícitamente para que su representante en Washington, en las conferencias para regular la situación de México, promueva la introducción plena de la libertad religiosa igual que en Estados Unidos".[44] Ese mismo mensaje lo envió al internuncio apostólico en Buenos Aires[45] y al encargado de negocios en Santiago de Chile.[46] Unos días más tarde llegó el turno del secretario de la misión especial británica en la Santa Sede, John Duncan Gregory, a quien monseñor Pacelli entregó un mensaje análogo el 16 de octubre.[47] Por último, el 27 de octubre, la Secretaría de Estado telegrafió a los nuncios de Madrid, Múnich y Viena, para que invitaran a sus respectivos ministros de relaciones exteriores a actuar de la misma manera ante el gobierno estadounidense.[48]

Se trataba de una iniciativa inédita en muchos aspectos, que por otro lado no había sido concebida dentro de la Secretaría de Estado, sino sugerida en cambio por monseñor Kelley y el arzobispo de Guadalajara.[49] En todo caso, no obtuvo más que respuestas a modo de acuse de recibo por parte de los diplomáticos extranjeros interpelados.[50] El epílogo fallido de esta historia, que se resolvió con el reconocimiento *de facto* de Carranza por parte de todos los participantes en la conferencia de Washington, lo comentó Bonzano con bastante aspereza.[51]

---

43 Gibbons a Gasparri, 4 de septiembre de 1915, *ibidem*, f. 177r.

44 Gasparri a Aversa, 6 de octubre de 1915, AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, f. 171r.

45 Gasparri a Locatelli, 6 de octubre de 1915, *ibidem*, f. 172r.

46 Gasparri a Vagni, 6 de octubre de 1915, *ibidem*, f. 173r.

47 "La Santa Sede ruega al gobierno inglés insistir o bien directamente a Carranza o bien al gobierno de Estados Unidos para que en México se garantice una plena libertad religiosa, como en Inglaterra y en Estados Unidos" (*ibidem*, f. 175r).

48 *Ibidem*, f. 180r.

49 Bonzano a Gasparri, 28 de octubre de 1915, *ibidem*, ff. 201v-202r.

50 Locatelli a Gasparri, 7 de octubre de 1915, AAV, Archivio della Nunziatura in Argentina (*Arch. Nunz. Argentina*), busta 12, fasc. 102, f. 184r; Aversa a Gasparri, 8 de octubre de 1915, AAV, Archivio della Nunziatura in Brasile (*Arch. Nunz. Brasile*), busta 138, fasc. 683, f. 4v; Ragonesi a Gasparri, s. f., AAV, *Segr. Stato*, 1915, rubr. 251, fasc. 7, f. 190r; Scapinelli a Gasparri, 28 de octubre de 1915, *ibidem*, f. 185r.

51 Bonzano a Gasparri, 28 de octubre de 1915, *cit.*, f. 201v.

En este sentido, hay que destacar que la política de Estados Unidos en relación con México en aquellos años fue en efecto contradictoria, pues estaba dividida entre razones ideales e intereses concretos. Al apoyo inicial prestado a Carranza contra Huerta siguió, en un primer momento, la ocupación militar como demostración de fuerza en Veracruz, y después la neutralidad tanto ante Carranza como ante Villa, los cuales, tras la caída de Huerta, libraban una lucha armada por la primacía política en el movimiento revolucionario, buscando ambos la manera de obtener el favor del poder vecino norteamericano. La derrota sustancial de Villa, ya evidente desde mediados de 1915, llevó al reconocimiento fáctico del gobierno de Carranza por parte de Estados Unidos (19 de octubre de 1915) y de las repúblicas latinoamericanas. Una decisión a la que Villa reaccionó con una masacre contra ciudadanos estadounidenses hasta en dos ocasiones: el 11 de enero de 1916 fusilaron a dieciséis personas de nacionalidad norteamericana que se encontraban en un tren detenido en Santa Isabel, y el 9 de marzo de 1916 fueron asesinadas otras diecinueve personas durante una incursión en Columbus, Nuevo México. Llegados a ese punto, la intervención militar norteamericana —invocada desde hacía meses, por razones bien distintas, por los partidarios más fervientes de la causa católica mexicana (como monseñor Kelley)— resultaba inevitable, y se concretó con la expedición de un contingente de doce mil soldados guiados por el general John J. Pershing.[52]

La situación que se creó después de la invasión americana en el área fronteriza septentrional era paradójica. En un país donde las heridas de la guerra de 1846-1847 seguían abiertas en muchos aspectos, el prestigio de Villa parecía acrecentarse enormemente en perjuicio de Carranza, que inicialmente no podía hacer otra cosa que quedarse mirando, antes de tomar una postura más firme contra esta intervención a finales de 1916. Por otra parte, la coincidencia de estos acontecimientos con la permanencia de la mayor parte del episcopado mexicano en Estados Unidos ofrecía numerosas sugerencias a la propaganda anticlerical mexicana para acusar al clero de conspiración en perjuicio de la nación.

De tales acusaciones ofreció un testimonio significativo la carta que el vicario general de la ciudad de México, monseñor Antonio Paredes, envió el 5 de julio de 1916 al cardenal secretario de la Congregación Consistorial, Gaetano de Lai. Tras una breve descripción de la situación política y económica de la nación, donde el gobierno de Carranza se disponía a

---

[52] J. Mason Hart, "The Mexican Revolution, 1910-1920", en W. H. Beezley y M. C. Meyer (eds.), *The Oxford History of Mexico*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 430-432.

restablecer el orden, anunciando para primeros de septiembre la convocatoria de elecciones a las cámaras y a la presidencia de la República, Paredes señalaba las posibles consecuencias que podría tener para la Iglesia la tensión entre Estados Unidos y México, debido a las incursiones de Pancho Villa en territorio norteamericano. Algunos periódicos mexicanos y estadounidenses atribuían a los obispos mexicanos residentes en Texas la responsabilidad del conflicto, que muchos consideraban inminente tras el envío a México de la expedición Pershing. Concretamente, insinuaban que el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, junto al cardenal Gibbons, estaba al frente de una conspiración cuyo objetivo era empujar al presidente Wilson a intervenir militarmente en el país, debido a la presión política de los católicos de Estados Unidos. Algunos se atrevían incluso a plantear la hipótesis de que los ataques perpetrados por Villa y los suyos habían sido inspirados por el episcopado. Por otro lado, según Paredes, había un hecho que no podía justificar de ninguna manera, pero sí explicar al menos en parte estos ataques en la prensa, y eran los frecuentes contactos entre los obispos exiliados en Texas y ciertos políticos relacionados con Victoriano Huerta. El beneficiario de toda esa propaganda era el gobierno mexicano, que en más de una ocasión impidió a los obispos volver a entrar en el país.[53]

El hecho de que el Vaticano —a la vista tal vez de la experiencia vivida *in loco* por monseñor Boggiani— era sensible a estos temas resulta evidente por un despacho en el que dos semanas antes el delegado apostólico en Estados Unidos había informado al arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores, de que "la Santa Sede, que al estallar la Revolución en México consideró prudente y justificada la conducta de los obispos mexicanos alejándose temporalmente de sus diócesis, empeza[ba] ahora a preocuparse por las graves consecuencias de una ausencia tan prolongada".[54]

En este sentido, Ruiz y Flores respondió defendiendo con convicción su decisión de alejarse del estado de Michoacán, y subrayando que no sólo lo había hecho con la aprobación de la Santa Sede —consultada también sobre este mismo punto por el arzobispo de Guadalajara en enero de

[53] Paredes a De Lai, 5 de julio de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 761, fasc. 134, ff. 22r-25v. Sobre las relaciones entre el vicario Paredes y el régimen carrancista, y sobre los contrastes entre el propio Paredes y el arzobispo Mora y del Río, véase J. González Morfín, "Antonio de J. Paredes y el régimen carrancista: entre el colaboracionismo y el cisma", en *Anuario de Historia de la Iglesia* 24, 2015, pp. 329-351, y L. O'Dogherty Madrazo, *El episcopado mexicano en el exilio*, *cit.*, pp. 268-270.

[54] Bonzano a Ruiz y Flores, 19 de junio de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 762, fasc. 134, f. 32r/v.

1916—,[55] sino que en esta decisión había contado con el apoyo de la mayor parte de su clero y de sus fieles.[56] El propio Orozco y Jiménez, al verse interpelado como Ruiz y Flores sobre la oportunidad o no de volver a su diócesis, denunció en una vibrante carta a Benedicto XV la existencia de una auténtica campaña mediática que pretendía desacreditar la imagen de los obispos ante la Santa Sede. El arzobispo, que mientras tanto se había trasladado a Chicago, explicó que todos los demás obispos y numerosas personas dignas de confianza le habían desaconsejado regresar a Guadalajara, temiendo que su presencia pudiera dar lugar a nuevos y más feroces excesos por parte de las fuerzas revolucionarias. De todas formas, unos meses más tarde, Orozco volvería clandestinamente a su país.[57]

Los argumentos de ambos arzobispos surtieron el efecto esperado en la Santa Sede, cuyas respuestas, aun siendo genéricas, evidenciaban la cercanía del pontífice a los pastores de la Iglesia mexicana y su sustancial aprobación a su acción.[58] La precaria e incierta situación de la Iglesia mexicana, privada de sus pastores, se agravó aún más con los acontecimientos que siguieron entre 1916 y 1917. Durante varios meses acechó tanto en México como en el Vaticano la amenaza de un cisma, promovido por un supuesto sacerdote napolitano que se hacía llamar Gennaro Riendo, y que apareció repentinamente en México a finales de 1916, causando estragos entre los católicos, primero haciéndose pasar por delegado apostólico y luego proclamándose "futuro Papa de la Iglesia Católica Nacional".[59] Lo que más preocupaba en el Vaticano, que fue informado de estos hechos por varias

---

55 Orozco y Jiménez a Benedetto XV, 1o. de enero de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 755, fasc. 130, ff. 70r-71r. Al arzobispo de Guadalajara, que al concluir su largo memorial planteaba la posibilidad de que los obispos volviesen a sus diócesis, le respondieron que el pontífice consideraba más adecuado de momento posponer dicha decisión (Pacelli a Orozco y Jiménez, 19 de enero de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 755, fasc. 132, f. 15r/v).

56 "No faltarán por supuesto" —afirmaba el arzobispo de Morelia— "sacerdotes y feligreses que se muestren incluso escandalizados por mi huida pero creo que no son ellos quienes deben reglamentar mi conducta porque no son de la parte sana de la diócesis" (Ruiz y Flores a Bonzano, 27 de junio de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 762, fasc. 134, ff. 33r-35r).

57 R.E. Quirk, *op. cit.*, pp. 105 y 106.

58 Gasparri a Orozco y Jiménez, 10 de septiembre de 1916, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 762, fasc. 134, f. 40r/v.

59 "Schism in Mexican Church. Spaniard, Calling Himself Papal Nuncio, Causes Serious Split", *The New York Times*, 26 de noviembre de 1916. Debo la indicación de este artículo a Juan González Morfín. Sobre este asunto, véase, también, M. de Giuseppe, "Missionari e religiosi italiani in Messico tra porfiriato e rivoluzione: documenti dal vicariato apostolico della Baja California", *RiMe-Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea* 7, 2011, p. 198.

fuentes,[60] era la coincidencia entre las actividades de este impostor y las voces cada vez más insistentes que hablaban de un inminente proyecto de ley para la constitución de una Iglesia Nacional Mexicana.[61] Aunque en realidad parece que a finales de 1916 la Santa Sede no tenía mucho que temer de las descabelladas iniciativas de Riendo, como atestigua, antes que cualquier otra consideración, la temeridad con que el falso sacerdote se movía por la capital mexicana, donde sólo permaneció unas semanas antes de desvanecerse en la nada tras de ser desautorizado públicamente por el Vaticano.

Aunque la amenaza de un cisma desapareció, el tiempo de estar alerta todavía estaba lejos de concluir. Con un telegrama cifrado (que llegó al Vaticano el 26 de enero de 1917), monseñor Bonzano informó a la Secretaría de Estado que el arzobispo de Guadalajara y el obispo de Zacatecas, acusados de conspirar contra Carranza en favor de Villa, corrían el peligro de ser condenados a muerte por un tribunal militar.[62] Al recibir la noticia, Benedicto XV escribió personalmente dos telegramas al presidente de Estados Unidos, Wilson,[63] y al presidente mexicano,[64] rogándoles que intervinieran para suspender el proceso, basado en acusaciones difíciles de creer. Carranza respondió inmediatamente vía telégrafo desmintiendo el hecho y afirmando que por lo que se refería al obispo de Zacatecas, monseñor Miguel de la Mora, el tribunal marcial simplemente había anunciado que debería volver a abandonar el país.[65]

La noticia que llegó al Vaticano carecía efectivamente de fundamento. El 4 de enero de 1917, el obispo de Zacatecas fue arrestado, y, tras varias peripecias y malos tratos de los que él mismo dio cuenta después en una extensa carta,[66] lo llevaron a la frontera con Estados Unidos. Temiendo que sufriría la misma suerte, puesto que en Guadalajara los carrancistas

---

[60] Véanse, al respecto, el telegrama del vicario general de México al cardenal Gasparri (ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 764, fasc. 136, f. 4r), las noticias enviadas por el padre Carlos Alva de los Misioneros Josefinos al cardenal De Lai (*ibidem*, ff. 5r-10r) y la carta del arzobispo de México, Mora y del Río, al cardenal Gasparri (*ibidem*, ff. 21r-22r).

[61] F. Orihuela, "La Iglesia nacional", *El Universal*, 16 de octubre de 1916. Para los precedentes del siglo XIX a este respecto, véase A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, pp. 100-102.

[62] Bonzano a Gasparri, 26 de enero de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 768, fasc. 137, f. 7r.

[63] Benedetto XV a Wilson, 26 de enero de 1917, *ibidem*, f. 9r.

[64] Benedetto XV a Carranza, 27 de enero de 1917, *ibidem*, f. 11r.

[65] Carranza a Benedetto XV, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 768, fasc. 137, f. 12r.

[66] De la Mora a Alva, 8 de febrero de 1917, *ibidem*, f. 17r.

ya habían cerrado todas las iglesias el 23 de diciembre de 1916, Orozco y Jiménez pasó a la clandestinidad, escondiéndose en las zonas más inaccesibles de su diócesis.[67] Desde allí, el arzobispo siguió ejerciendo su ministerio episcopal, y se mantuvo en contacto con la Santa Sede mediante canales de comunicación informales.

La decisión del prelado de permanecer a toda costa en su país, esperando que la situación política general mejorase, acrecentó enormemente su prestigio a los ojos del clero y de los fieles de su arquidiócesis. Benedicto XV también tuvo palabras de aprobación y elogio hacia el valor del arzobispo, expresando, por otro lado, su "preocupación por el abandono y las dificultades de todo tipo que atraviesan aún las diócesis mexicanas a nivel religioso".[68] Todo lo que pasó con Orozco y De la Mora confirmaba además la imposibilidad de los obispos mexicanos de regresar a sus diócesis mientras no cesara la persecución de Carranza.

III. De Querétaro a Versalles

Vistos *a posteriori*, todos estos episodios representan una especie de preludio a la introducción de la nueva Constitución mexicana, que se promulgó el 5 de febrero de 1917 en la Convención que se había reunido en Querétaro a principios de diciembre del año anterior. De hecho, las disposiciones en materia religiosa de la nueva carta fundamental, de la que la Santa Sede recibió algún adelanto por parte del delegado apostólico en Washington,[69] superaron la gravedad de las previsiones más sombrías. La Convención resultó elegida en septiembre de 1916 mediante un sistema electoral que impedía a los opositores políticos de Carranza participar en las votaciones, y por ello se parecía más bien a una *convention* del partido constitucionalista, dentro del cual una facción más extrema —definida por James Lloyd Mecham como los "jacobinos obregonistas", por estar ligada al general Álvaro Obregón— convivía con otra menos radical, que hacía referencia al propio Carranza.[70] Resultó

[67] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 102 y 103.

[68] Gasparri a Orozco y Jiménez, 21 de abril de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 768, fasc. 137, f. 34r/v.

[69] Bonzano a Gasparri, 16 de enero de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 764, fasc. 136, ff. 32r-36r.

[70] J. L. Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1966, pp. 384 y 385; J. H. L. Schlarman, *México tierra de volcanes: de Hernán Cortés a Luis Echeverría Alvarez*, México, Porrúa, 1973, pp. 559-567.

mayoritaria la primera orientación, expresada por figuras como el general Francisco J. Múgica, presidente de la Convención. El resultado de estos trabajos supuso el ataque más duro perpetrado nunca contra la Iglesia católica por parte de la legislación mexicana.[71]

El artículo 3o. establecía que la enseñanza era libre; pero especificaba que debía ser laica y que ninguna corporación religiosa o ministro de culto podía crear ni dirigir escuelas de educación primaria. Este artículo provocó una diferencia significativa de posiciones entre Carranza, cuyo proyecto se limitaba a afirmar la libertad de educación, y el componente más radical de su partido, que introdujo las disposiciones adicionales, aprobadas con 99 votos favorables contra 58.[72] El artículo 5o. negaba la eficacia de cualquier pacto que tuviera como objeto la pérdida de la libertad personal, incluso por razones debidas a un voto religioso, y por tanto prohibía la institución de órdenes monásticas de todo tipo. El artículo 24 afirmaba la libertad de profesar el propio credo religioso a condición de que no constituyera un delito punible por la ley, y prohibía el desarrollo de cualquier celebración fuera de los templos, que debían permanecer siempre bajo la vigilancia de las autoridades civiles. Tampoco faltó quien, como el diputado de Yucatán, Enrique Recio, criticara durante el debate la formulación demasiado moderada de este artículo, proponiendo —sin éxito— introducir la prohibición de la confesión auricular y la obligación de casarse para los sacerdotes menores de cincuenta años.

El artículo 27 negaba a "las asociaciones religiosas denominadas iglesias" la capacidad jurídica para adquirir, poseer o administrar bienes inmuebles, y establecía la nacionalización de todos aquellos que se poseyeran en ese momento. Los templos destinados al culto se definían como "de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto". Lo mismo se establecía para arzobispados, seminarios, conventos y otros edificios religiosos. La prohibición se extendía también a las "instituciones de beneficencia, pública o privada, que tengan por objeto el auxilio de los necesitados, la

[71] J. L. Soberanes Fernández, "El anticlericalismo en el Congreso Constituyente de 1916-1917", *Cuestiones Constitucionales,* 36, 2017, pp. 199-241.

[72] "El artículo 3o. que trata de la libertad de enseñanza provocó acalorados debates", *El Universal*, 13 de diciembre de 1916. Véanse, al respecto, E. V. Niemeyer, "Anticlericalism in the Mexican Constitucional Convention of 1916-1917", *The Americas* 1, 1954, pp. 31-39, y J. González Morfín, "El artículo 3o. constitucional y el proyecto de educación laica: motivaciones de los constituyentes y trayectoria inmediata posterior: 1917-1935", en J. L. Soberanes Fernández y E. A. López Sánchez (eds.), *1916 rumbo a la Constitución de 1917*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018, pp. 209-230.

investigación científica, la difusión de la enseñanza, la ayuda recíproca de los asociados o cualquier otro objeto lícito".

El artículo 37 mencionaba entre las posibles causas de pérdida del derecho de ciudadanía el "comprometerse en cualquiera forma ante ministros de algún culto o ante cualquiera otra persona, a no observar la presente Constitución o las leyes que de ella emanen". El artículo 55 incluía entre los requisitos para ser elegido diputado el hecho de no ser ministro de ningún culto religioso.[73]

Pero las disposiciones más abiertamente vejatorias en relación con la Iglesia católica las contenía el artículo 130, que constituía, desde todos los puntos de vista, un verdadero salto cualitativo respecto a las Leyes de Reforma del siglo XIX.[74] Se negaba a las "agrupaciones religiosas denominadas iglesias" cualquier personalidad jurídica, lo que equiparaba a los ministros de culto con meros profesionales y los sometía a las leyes correspondientes. Este artículo privaba a los sacerdotes, que debían ser mexicanos por nacimiento, del derecho a voto, tanto activo como pasivo, y les imponía la obligación de registrarse como encargados de sus respectivos templos ante las autoridades municipales, acompañados de al menos diez personas. Mientras las autoridades federales se atribuían el derecho a intervenir en materia de culto y de disciplina externa, se otorgaba a los estados de la Federación la facultad de establecer para cada denominación religiosa un número máximo de ministros de culto que se consideraba oportuno para satisfacer las necesidades espirituales de la población local. Aplicadas al pie de la letra, estas disposiciones del texto constitucional podían eliminar virtualmente la presencia de la Iglesia católica en estados enteros, aunque habría que esperar diez años para que el artículo 130 pudiera tener plenos efectos en el ordenamiento jurídico, gracias a la aprobación de una "ley reglamentaria".

Las reacciones del episcopado no se hicieron esperar, y adoptaron la forma de una carta pastoral colectiva de protesta —cuyos términos se definieron entre la delegación apostólica de Washington y los representantes de los obispos exilados (los arzobispos de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, y de Linares, Francisco Plancarte y Navarrete) el 24 de febrero de 1917—[75] que se difun-

---

[73] Lo mismo se había previsto en los artículos 58 y 82, que regulaban la elección de los senadores y del presidente, respectivamente.

[74] D. Bailey, *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974, p. 25; P. C. Stanchina, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko: Seit der Revolution von 1910/1917 bis heute*, Múnich, Beck, 1978, p. 28.

[75] Véase, al respecto, C.J. Alejos-Grau, *Una historia olvidada e inolvidable. Carranza, Constitución e Iglesia católica en México (1914-1919)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018, pp. 79-102.

dió en Estados Unidos a partir del comienzo de abril.[76] Desde las primeras líneas destacaba la dureza de la condena de los obispos:

> El Código de 1917 hiere los derechos sacratísimos de la Iglesia católica, de la sociedad mexicana y de los propios cristianos, proclama principios contrarios a la verdad que enseñó Jesucristo y que conforma el tesoro de la Iglesia y el mejor patrimonio de la humanidad, y arranca de cuajo los pocos derechos que la Constitución de 1857 (admitida en sus principios esenciales como ley fundamental para todos los mexicanos) reconoció a la Iglesia como entidad y a los católicos a nivel individual.

Después de aclarar su voluntad de no inmiscuirse "en cuestiones políticas, sino de defender, en la medida de nuestras posibilidades, la libertad religiosa del pueblo cristiano debido al rudo ataque que se infiere a la religión", los obispos expresaban su contrariedad —por razones de "patriotismo" y de conformidad "con la doctrina de los Romanos Pontífices"— ante "la rebelión armada contra la autoridad constituida". Sin embargo, esta "sumisión pasiva a cualquier gobierno" no podía significar la "aprobación intelectual y voluntaria de leyes antirreligiosas o de otro modo injustas que de él emanaren", ni tampoco "que los católicos, nuestros fieles, deban privarse del derecho que les asiste como ciudadanos para trabajar legal y pacíficamente por borrar de las leyes patrias aquello que lastime su conciencia y su derecho".[77]

El contenido de esta carta lo retomó monseñor Orozco y Jiménez en una carta pastoral que se hizo pública el 24 de junio de 1917. En ella, el arzobispo de Guadalajara, que al estar clandestinamente en México no había podido firmar el documento de los obispos, reiteraba el carácter exclusivamente religioso y civil de la protesta de la Iglesia, que no tenía ni pretendía tener ningún carácter político. Aun así, la publicación de esta carta originó un violento conflicto religioso en el estado de Jalisco. Con un decreto del 16 de julio de 1917, el gobernador Manuel M. Diéguez estableció el cierre de todas las iglesias de Guadalajara en las que se había leído la carta en cuestión, a la que calificaba de anticonstitucional, porque invitaba al pueblo a

[76] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 100 y 101; R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

[77] Se hace aquí referencia al texto de la carta pastoral publicado integralmente en E. Danés Rojas, *Noticias del Edén. La iglesia católica y la Constitución mexicana*, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008, pp. 379 y 380. Jean Meyer nota que esta protesta representaría sucesivamente, como veremos más adelante, "el pretexto que provocó el comienzo oficial de la crisis entre la Iglesia y el Estado, en 1926". J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 101.

ignorar las leyes supremas de la nación. A pesar de las perplejidades manifestadas en este sentido por el propio Carranza, la decisión del gobierno de Jalisco inició un nuevo ataque contra la Iglesia, que se tradujo en los meses siguientes en otro decreto, el número 1913, del 3 de julio de 1918, aprobado por el gobernador *ad interim* Manuel Bouquet. Esta ley permitía en el estado de Jalisco la presencia de un solo sacerdote por cada templo abierto, y un solo sacerdote por cada cinco mil habitantes.[78] Dos días después de la publicación del decreto, el arzobispo de Guadalajara fue arrestado entre las violentas protestas de los fieles de Lagos, después de meses de una búsqueda infructuosa llevada a cabo por el ejército, y conducido hasta Tampico, donde embarcó hacia Estados Unidos.[79]

Para afrontar la emergencia que representaba esta nueva Constitución, el Vaticano actuó siguiendo varias directrices. A nivel público, Benedicto XV decidió sumarse a la protesta de los obispos mexicanos con la carta *Exploratum vobis est*, del 15 de junio de 1917. Este documento, además de aprobar la carta pastoral colectiva del episcopado, exhortaba a este último a soportar con fortaleza de ánimo la persecución que se estaba produciendo, y anunciaba que el 12 de diciembre de ese mismo año, con motivo de la solemnidad de Santa María Virgen de Guadalupe, el papa celebraría la misa recordando de manera especial al pueblo mexicano.[80] La carta pontificia —tras la cual se recibieron en el Vaticano, cartas de agradecimiento por parte de los obispos mexicanos—[81] respondía también a las instancias de numerosos católicos que habían solicitado en varias ocasiones una palabra de consuelo por parte del pontífice. De estas peticiones se había hecho intermediario el cardenal Boggiani, que a principios de abril de 1917 envió al papa una copia oficial impresa de la nueva Constitución, donde señalaba los artículos que se referían a la Iglesia y al culto.[82]

En breve, esa misma copia tomaría el camino de Baviera, conforme a una estrategia diplomática elaborada aquellos días por el cardenal secretario de Estado, Gasparri, y por el secretario de la Congregación de Asuntos

[78] El texto del decreto (y sus suplementos posteriores) se reproduce en F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *La persecución religiosa en Méjico desde el punto de vista jurídico. Colección de leyes y decretos relativos a la reducción de sacerdotes*, México, s. e., pp. 241-247. Sobre el asunto, véase, M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2001, vol. II, pp. 149-165.

[79] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 106-109.

[80] *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale* (*AAS*), IX (1917), n. 8, pp. 376 y 377.

[81] Véase, por ejemplo, Mora y del Río a Gasparri, 2 de julio de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 769, fasc. 138, ff. 20r-21r.

[82] Boggiani a Benedetto XV, 1o. de abril de 1917, *ibidem*, f. 2r (con anexo).

Eclesiásticos Extraordinarios, Pacelli. En este sentido, en el archivo histórico de la Secretaría de Estado se encuentra el borrador de un despacho destinado al nuncio de Múnich, monseñor Giuseppe Aversa, del 7 de abril de 1917. La minuta, que presenta ciertas correcciones autógrafas de Pacelli, atestigua que en la Secretaría de Estado se trabajaba con la hipótesis de una acción diplomática que por muchas razones podría parecer imprudente, como era proceder con el gobierno alemán (del que eran conocidas sus buenas relaciones con México) para mitigar la persecución religiosa. Ante una situación internacional de conflicto aún más caldeada por las maniobras orquestadas por Alemania para involucrar a México en la gran guerra en contra de Estados Unidos (véase concretamente el escándalo causado por el famoso "telegrama Zimmermann"), esto habría podido exponer a la Santa Sede a posibles polémicas y represalias por parte de las potencias de la Entente, que se había comprometido para combatir contra los imperios centrales. Probablemente estas consideraciones, así como la inesperada muerte del nuncio Aversa (el 17 de abril de 1917), también llevaron a los líderes de la diplomacia pontificia a dejar a un lado el proyecto, anulando así el citado despacho, cuya copia oficial ya estaba preparada para ser enviada a su destinatario.[83]

Una acción diplomática más estructurada (y menos comprometedora) en favor de la Iglesia mexicana fue la que tanteó el Vaticano durante la conferencia de paz de Versalles, como se verá más adelante.

La cuestión más espinosa para la Santa Sede, en todo caso, era establecer normas de comportamiento respecto a la nueva Constitución para los obispos mexicanos que lo habían solicitado. Concretamente, monseñor Mora y del Río planteó al pontífice una serie de dudas relativas a varias disposiciones constitucionales.[84] El arzobispo de la ciudad de México preguntaba, en primer lugar, si era posible, y en qué condiciones, para los funcionarios públicos católicos, pronunciar la promesa de observar la Constitución (protestación), recordando un precedente de 1873-1874. Por aquel entonces, la Congregación del Santo Oficio había declarado necesaria —para pronunciar la protestación—otra declaración que debía realizarse delante del obispo, donde el funcionario afirmaba —con aquella promesa— que no quería

[83] Gasparri a Aversa (borrador), 7 de abril de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 769, fasc. 137, f. 5r/v. Véase, al respecto, P. Valvo, "De Querétaro a Versailles. La Santa Sede y la Constitución mexicana (1917-1920)", en O. Cruz Barney y M. Carbonell (eds.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, t. III, pp. 397 y 398.

[84] La carta de Mora y del Río, en latín, es guardada en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 771, fasc. 139, ff. 3r-6r.

aprobar leyes injustas y que estaba dispuesto a renunciar al cargo antes que actuar en contra de su conciencia. Sin embargo, ese recurso quedaba ahora expresamente prohibido por el artículo 37 de la nueva Constitución.

Mora y del Río mostraba su incertidumbre sobre cómo había que comportarse en caso de que el gobierno exigiera un alquiler por la utilización de los templos, que ahora pasaban a ser propiedad de la nación. Otro punto sensible que el arzobispo señalaba era la obligación de los sacerdotes de registrarse (acompañados de diez ciudadanos), prevista en el artículo 130.

Para responder a las dudas que planteaba Mora y del Río, el cardenal Gasparri presentó la cuestión a dos expertos. El primero era el procurador general de los Misioneros de San José en México, el padre Ignacio María Sandoval. Éste escribió, el 13 de junio de 1917, al secretario de Estado que consideraba fundados los temores del arzobispo de la ciudad de México sobre la introducción de un impuesto por la utilización de los templos, y consideraba en cualquier caso que no debía pagarse. En cambio, sobre la posibilidad de los católicos de realizar la protestación con reserva mental, Sandoval aconsejó esperar informaciones más detalladas por parte de Mora y del Río antes de tomar decisiones definitivas.[85] La segunda opinión que solicitó el cardenal Gasparri fue la del cardenal Boggiani, que redactó a su vez una nota escrita. A propósito de la protestación, Boggiani afirmaba que "la nueva Constitución es mucho peor que la anterior; aunque esta, con las leyes llamadas de Reforma, también era pésima", por lo que no parecía necesario de momento adoptar un criterio distinto al adoptado en el siglo XIX. En cambio, respecto a la obligación impuesta al sacerdote de un determinado templo de notificar a la autoridad municipal, Boggiani lo consideraba "una disposición injusta y vejatoria" que sin embargo habría que soportar "para poder, al menos, trabajar por las almas".[86]

Pasados unos meses durante los cuales probablemente este problema pasara a un segundo plano por falta de informaciones más precisas (y tal vez por la presencia de prácticas más urgentes que afrontar, relacionadas con el desarrollo de la guerra mundial), toda esta cuestión pasó a la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, reunida en sesión especial el 9 de junio de 1918. Por el relato de la discusión, redactado por el secretario de la Congregación, monseñor Bonaventura Cerretti, conocemos sobre todo la firme toma de posición del cardenal De Lai, quien distingue claramente entre la situación de 1874, cuando el Santo Oficio concedió a los funcionarios católicos la facultad de pronunciar una anti-

---

[85] Sandoval a Gasparri, 13 de junio de 1917, *ibidem*, ff. 10r-12r.

[86] Nota del cardenal Boggiani, s. f., *ibidem*, ff. 19r-20r.

protestación para salvar los derechos de Dios, y de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo el propio compromiso, y la situación creada en 1917, frente a la cual no consideraba que fuera lícito para los católicos "someterse a una Constitución tan diabólica".[87] Merry del Val, por su parte, sugirió que el pontífice declarara públicamente "que los católicos, aun aceptando la Constitución, no podían aceptar esas disposiciones que ofendían a su conciencia", aunque las circunstancias no parecían especialmente propicias para una intervención de este tipo. La sugerencia de posponer a un momento más oportuno una posible declaración del pontífice, declarando por el momento no lícita para los católicos la protestación prevista en la nueva Constitución, recogía en definitiva las opiniones bastante unánimes de los cardenales presentes.[88]

Entretanto, en esas mismas semanas, el nuevo exilio de monseñor Orozco y Jiménez dio paso a una vigorosa campaña de protestas en masa por parte de los católicos de Jalisco, que el 22 de julio de 1918 promovieron una manifestación popular contra el decreto número 1913 del 3 de julio de 1918 y contra el gobernador Diéguez, que hizo intervenir al ejército para dispersarla. Ante la intransigencia del gobierno, que se negó a tomar en consideración las numerosas peticiones favorables a una revisión del decreto, el vicario general de Guadalajara, monseñor Manuel Alvarado, ordenó el 30 de julio de 1918 la suspensión de culto en toda la diócesis. A esta decisión siguió el boicot económico contra el estado por parte de los católicos de Guadalajara. Ambas medidas sentaban un precedente fundamental para lo que sucedería en 1926.

La firmeza mostrada por la Iglesia en Jalisco obligó al gobernador a volver sobre sus pasos. Así, el 4 de febrero de 1919 el decreto fue derogado por el Parlamento del estado.[89] En la lucha de los católicos de Jalisco destaca especialmente la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) del jesuita Bernardo Bergoënd, cada vez más arraigada en el territorio nacional, y en cuyas filas empezaban a surgir ciertos líderes destinados a convertirse en protagonistas de primer nivel durante los años de la guerra cristera, como Pedro Vázquez Cisneros, Luis Beltrán, Anacleto González Flores y

---

[87] "Messico. Situazione politico-religiosa", 9 de junio de 1918, ASRS, AA.EE.SS, Rapporti delle Sessioni, Sess. 1220.

[88] Esta es la síntesis del cardenal Gasparri: "Pues en el futuro, si se encontrase una salida, bien mediante la declaración del Papa o bien con una fórmula *salvis iuribus Ecclesiae* o un *quid* similar, emprenderemos ese camino" (*idem*).

[89] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 105-108, y M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.,* vol. II, pp. 160-162.

René Capistrán Garza (este último responsable del centro estudiantil de la ACJM en la ciudad de México).[90]

Si para Orozco y Jiménez el nuevo alejamiento cerraba violentamente un periodo de varios meses que pasó en el territorio de su diócesis, aunque en la clandestinidad, para los demás obispos mexicanos el exilio era una realidad que arrastraban ininterrumpidamente desde hacía años sin que en el horizonte se vislumbrara solución alguna. Lo frustrante que resultaba el alejamiento forzoso de los prelados de sus respectivas diócesis lo testimonia una carta de monseñor Ruiz y Flores al papa, donde el arzobispo afirmaba estar dispuesto a renunciar a la sede metropolitana de Morelia debido a la imposibilidad de ejercer el gobierno de su diócesis desde Estados Unidos.[91]

Sin embargo, a finales de 1918, a pesar de la violencia sectaria mostrada por el gobierno de Jalisco, la situación general de la Iglesia en México parecía dirigirse hacia una progresiva mejora, como atestigua un proyecto de reforma de los artículos 3o. y 130 de la Constitución, publicado personalmente por Carranza en el *Diario Oficial* el 21 de noviembre de 1918. Este proyecto establecía la derogación de los párrafos séptimo y octavo del artículo 130 (que se referían al número de sacerdotes por cada estado y a la obligación de ser mexicano de nacimiento para ser ministro de culto) y reformaba en un sentido más favorable a la Iglesia las normas relativas a los bienes inmuebles del clero y de las congregaciones religiosas.[92]

La clamorosa iniciativa de Carranza, previa a la decisión del gobernador de Jalisco de retirar el decreto número 1913, se debía a consideraciones tanto de política interna como internacional. Desde este último punto de vista, sobre la estabilidad del gobierno de Carranza pesaba el fin de la Primera Guerra Mundial, que hizo caer el apoyo político y económico de Alemania a México, exponiendo de nuevo a este último a la influencia de Estados Unidos, que salieron de la guerra en Europa como la principal potencia militar del mundo. La nueva situación internacional, por otro lado, contribuyó a dar un nuevo vigor a los movimientos políticos hostiles a Carranza, como el villismo y el zapatismo, mientras que dentro del bando constitucionalista el general Obregón manifestó cada vez con más claridad su intención

---

[90] Véase, al respecto, D. Bailey, *op. cit.*, pp. 31-34.

[91] Ruiz y Flores a Benedicto XV, 27 de junio de 1918, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 781, fasc. 143, ff. 2r-3v. Unos meses más tarde la Santa Sede, mediante monseñor Ceretti, respondió a Ruiz y Flores que consideraba más conveniente que se quedara donde estaba (Cerretti a Ruiz y Flores, 10 de octubre de 1918, *ibidem*, ff. 44r-5v).

[92] *Diario Oficial. Organo del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos* (*Diario Oficial*), 21 de noviembre de 1918. P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 31 y 32; J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, pp. 570 y 571.

de presentarse a la presidencia de México para suceder al primer jefe, en 1920.[93] Por todas estas razones, la continuación de la lucha contra la Iglesia resultó contraproducente para el presidente mexicano, teniendo en cuenta también las presiones por parte de la opinión pública católica estadounidense en favor de una intervención militar en México.

Paralelamente a la iniciativa de Carranza, destinada a no obtener ningún resultado significativo, en el Vaticano se elaboró una nueva estrategia de intervención en defensa de la Iglesia mexicana, basada una vez más en una iniciativa de monseñor Kelley. El presidente de la Catholic Church Extension Society llegó a Roma procedente de Chicago a finales de 1918, y volvió a marcharse en marzo de 1919 con destino a París. Aquí, durante los trabajos de la conferencia de paz (en la que México no participó), Kelley pretendía desarrollar una auténtica labor de *lobbying*, con la intención de introducir en el pacto fundacional de la futura Sociedad de Naciones una cláusula favorable a la libertad religiosa. Como es sabido, en la conferencia de París, Kelley también tendría un papel fundamental —totalmente inesperado— por lo que se refiere a la solución de la "cuestión romana", llegando a reunirse el 18 de mayo de 1919, por una serie de circunstancias favorables, con el presidente italiano Vittorio Emanuele Orlando y propiciando la posterior entrevista (también en París) entre este último y el secretario de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Cerretti.[94] Por lo que concierne concretamente a México, verdadero motivo de la presencia de Kelley en París, los términos del plan, orientado a "conseguir que entre las leyes de la Sociedad de Naciones [fuera] incluido un artículo sobre la libertad religiosa", fueron esbozados por el prelado durante su estancia en Roma.[95] El artículo previsto por Kelley puede leerse dentro de una misiva que Kelley, por lo que se desprende de los archivos vaticanos, habría enviado al presidente estadounidense, Woodrow Wilson, a

---

93 F. Katz, *La guerra secreta en México. Europa, Estados Unidos y la revolución mexicana*, México, Ediciones Era, 1998, pp. 593-607.

94 F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Bari, Laterza, 1966, pp. 43-53. Las páginas del diario de Kelley y las notas de Cerretti publicadas en *Vita e Pensiero* después de la Conciliación de 1929 dan fe de ello: "La soluzione della Questione romana nelle conversazioni tra l'on. Orlando e mons. Cerretti a Parigi nel giugno del 1919", *Vita e Pensiero* 15, 1929, pp. 401-417. Véase, también, G. Rigano, "Un così necessario dissidio. La Santa Sede e la Conferenza per la Pace: politica religiosa, questione romana e diplomazia internazionale (1914-1919)", *Storia e Politica. Annali della Fondazione Ugo La Malfa* XXXII, 2017, pp. 104-139.

95 Nota de monseñor Kelley "Sulla questione messicana", s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 786, fasc. 144, ff. 12r-14r.

finales de marzo de 1919.[96] Quien tuvo un papel nada desdeñable en toda esta historia fue el rector del Institut Catholique de París, monseñor Alfred Baudrillart, un eslabón fundamental en la relación entre los ambientes eclesiásticos parisinos y los políticos presentes en la conferencia (entre ellos el expresidente mexicano Francisco León de la Barra).[97]

El resultado final de toda esta operación no fue satisfactorio en todo caso. La inserción en el pacto de la Sociedad de Naciones de una referencia explícita al derecho a la libertad religiosa, apoyada por Wilson, se encontró de hecho con la reserva de Gran Bretaña y la oposición de Japón, que puso como condición para su consentimiento la inserción de otra cláusula contra la discriminación racial.[98] De la libertad religiosa, que en la versión definitiva del pacto sólo se menciona en el artículo 22 (relativo a las antiguas colonias sujetas al mandato de la Sociedad de Naciones), se ocuparían más ampliamente los tratados estipulados por las potencias aliadas y asociadas con Polonia, Grecia y las potencias menores derrotadas.[99]

---

[96] "The high contracting parties, having in mind the fact that violations of the rights of conscience and of worship, of suffrage, of expression, and of investments made for the development of countries by foreigners, have been frequent causes of internal disorders which, directly and indirectly, encouraged international disputes and led to wars, agree on the principle that states forming part of this covenant, or later joining it, should insure to all their citizens, as well as to foreigners residing within their limits, full and free exercise of their respective religions, with protection for the persons and property necessary for the carrying of this freedom into effect as well as safety for foreign investments made in conformity with their laws at the time; liberty of the press; and freedom in such rights of suffrage as are guaranteed by their constitutions, customs or legislative enactments". Carta de monseñor Francis Clement Kelley al presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, 31 de marzo de 1919, AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia*, Cerretti Card. Bonaventura, busta 1A, fasc. 3.

[97] Una indicación confirmada por el mismo Baudrillart, que ya se había encontrado con Kelley y con los arzobispos Martín Tritschler y Córdova, Ruiz y Flores, y Orozco y Jiménez en Chicago el 10 de noviembre de 1918, durante un viaje a Estados Unidos. En esa ocasión los prelados mexicanos le habrían pedido hacer todo lo que estuviera en sus manos para que la conferencia de paz se encargase de la situación de la Iglesia en el país, estableciendo como condición para la concesión de préstamos internacionales a México la restauración de la paz religiosa, fundada sobre tres pilares: 1) una efectiva libertad religiosa basada en la independencia mutua entre Estado e Iglesia; 2) una efectiva libertad de enseñanza y de asociación; 3) la devolución a la Iglesia de todos los edificios que se le confiscaron en virtud de la Constitución de 1875. *Cfr.* A. Baudrillart, *Les carnets du Cardinal Baudrillart (1914-1918)*, París, Les Éditions du Cerf, 1994, vol. I, p. 955.

[98] A. Miranda, *Santa Sede e Società delle Nazioni. Benedetto XV, Pío XI e il nuovo internazionalismo cattolico*, Roma, Studium, 2013, p. 32.

[99] Para una visión general de los trabajos de la conferencia de paz sobre la libertad religiosa, véase M. D. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, New York, Cambridge University Press, 1997, pp. 83-144.

A pesar de todo ello, los grandes esfuerzos por parte de Kelley en esta circunstancia le permitieron incrementar sus ya numerosos méritos entre el episcopado mexicano. El progresivo retorno de los obispos exiliados a sus diócesis era, por otro lado, un signo evidente de que la situación religiosa en México estaba mejorando.[100] La tregua entre el episcopado y las autoridades federales —aunque a nivel local persistían varias situaciones problemáticas—[101] también se hacía evidente en otros episodios, empezando por el alejamiento de la hipótesis de una intervención militar norteamericana en México, como los obispos mexicanos pusieron de manifiesto en varias ocasiones ante la prensa en 1919.[102] Otra señal de distensión fue la renuncia del presidente Carranza a intervenir en la provisión de la sede arzobispal vacante en Puebla, sobre la que Mora y del Río informó al Vaticano en octubre de 1919.[103] También tuvo gran valor simbólico la celebración solemne del 25 aniversario de la coronación de la virgen de Guadalupe el 18 de octubre de 1919 en el santuario nacional sin la más mínima intervención por parte de las autoridades.[104]

La cordial relación entre Carranza y el protonotario apostólico monseñor Alfred E. Burke —expresidente de la sección canadiense de la Catholic Church Extension Society— también parecía anunciar resultados prometedores. De acuerdo con monseñor Kelley, Burke fue enviado a México en 1919 por los arzobispos mexicanos residentes en Chicago, encargado de obtener información fiable sobre la situación en que se encontraba la Iglesia en varias zonas del país. Sin embargo, el prelado, contraviniendo las instrucciones recibidas en Chicago por los arzobispos, dio comienzo a una temeraria operación diplomática de acercamiento a las autoridades mexicanas, empezando por Carranza, con el que mostró una actitud excesivamente conciliadora. Esto lo llevó incluso a criticar públicamente la labor de los obispos mexicanos

[100] Ruiz y Flores regresó a su diócesis a principios de septiembre de 1919. Mora y del Río, aprovechando el favor mostrado por las autoridades federales, había vuelto unos meses antes a la ciudad de México, donde el 5 de febrero de 1919 celebró una misa pontifical solemne. Orozco y Jiménez volvió triunfalmente a Guadalajara en agosto de ese mismo año. Unos cuantos prelados consiguieron volver a México en los primeros meses de 1919.

[101] El arzobispo de Linares, monseñor Plancarte, por ejemplo, escribió a Cerretti el 5 de enero de 1920 preguntándole cómo había que actuar ante la petición del gobierno de recibir un alquiler a cambio de la devolución del arzobispado de Monterrey (Plancarte a Cerretti, 5 de enero de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 807, fasc. 146, f. 29r/v), petición que la Santa Sede consideró inaceptable (Cerretti a Plancarte, 12 de mayo de 1920, *ibidem*, fasc. 147, f. 30r/v).

[102] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 109 y 110.

[103] Mora y del Río a Gasparri, 13 de octubre de 1919, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 805, fasc. 146. f. 20r.

[104] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 110; Orozco y Jiménez a Benedetto XV, 16 de octubre de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 817, fasc. 147, ff. 40r-41r.

(considerados culpables de abandonar a su grey durante la tempestad revolucionaria), a postular la necesidad de una renovación radical de los métodos pastorales de la Iglesia en México, y a solicitar que se enviara al país a un delegado apostólico inglés.[105] Todo ello, como era de esperar, con la complicidad interesada de la prensa gubernamental.

La Santa Sede tendría que ocuparse durante los años siguientes del problema de las relaciones diplomáticas con México y de las orientaciones pastorales de la Iglesia mexicana. Pero entonces la actuación de Burke, que se quedó en México hasta 1920 sin ninguna autorización oficial por parte del episcopado ni del Vaticano, corría el riesgo de comprometer seriamente la posición de la Iglesia. Esto sucedía, además, en una coyuntura política muy delicada, en la que Carranza había decidido apoyar en las elecciones presidenciales de 1920 la candidatura de Ignacio Bonillas en contra del activo general Álvaro Obregón, que decidió alzarse en armas contra Carranza, lanzando el 23 de abril de 1920 el Plan de Agua Prieta.[106]

La actividad de Burke provocó la irritación de los obispos, que no dudaron en desmentir a través de la prensa sus imprudentes declaraciones y enviar a Roma varias cartas describiendo en términos bastante caldeados la labor del prelado canadiense.[107] Éste también tuvo ocasión de exponer su punto de vista a los responsables de la Secretaría de Estado, desmintiendo en parte las declaraciones que se le atribuían en la prensa y las acusaciones del episcopado.[108] De los documentos parece deducirse que el Vaticano no estaba al tanto de su misión antes de que estallara el escándalo. En todo caso, la respuesta de la Santa Sede no se hizo esperar y se concretó en repetidos avisos a Burke, instándolo a que se abstuviera definitivamente de cualquier intromisión en la vida política y eclesial mexicana.[109]

---

[105] Una petición similar también fue presentada poco más de dos años antes por el superior general de los misioneros de San José en México, José María Troncoso, quien, escribiendo a Cerretti desde San Antonio (Texas), expresó su convicción de que la presencia en el país de un delegado apostólico inglés facilitaría una mayor unidad en el camino del episcopado y una oposición más eficaz a la propaganda protestante apoyada por los Estados Unidos (Troncoso a Cerretti, 24 de septiembre de 1917, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 772, fasc. 140, ff. 2r-4r).

[106] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 111 y 112.

[107] Véanse, por ejemplo, Ruiz y Flores a Ignacio M. Sandoval SSJ (procurador general de los Misioneros Josefinos), 27 de marzo de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 810, fasc. 146, f. 45r/v, y Orozco y Jiménez a Cerretti, 28 de julio de 1920, ASRS, AA.EE.SS, Messico, Pos. 814, fasc. 147, f. 2r/v.

[108] Burke a Cerretti, 22 de diciembre de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 818, fasc. 147, ff. 61r-62r.

[109] Cerretti a Burke, 29 de agosto de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 816, fasc. 147, f. 20r; Cerretti a Burke, 2 de febrero de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 817, fasc. 147, ff. 63r-64r.

Al margen de este episodio, que suscitó el orgullo nacionalista de varios miembros del episcopado,[110] resulta significativo el juicio emitido por monseñor Kelley:

> En cuanto a las opiniones de monseñor Burke sobre la situación mexicana, son la mitad ciertas y la mitad falsas. Que México necesita un cambio en los métodos de la Iglesia es algo que los obispos mexicanos saben y tienen intención de hacer. De hecho, todo eso se lleva discutiendo ya mucho tiempo, incluido también el establecimiento de la *Extension Society* y la adopción de ciertos métodos de la Iglesia americana. Pero el momento aún no es propicio para dichos cambios. La Iglesia de México no puede ponerse del lado de ningún partido. Los partidos en México duran un día y mueren al día siguiente. La Iglesia debe permanecer firme en sus principios y llevar a cabo su obra espiritual, adaptándose cuidadosamente a ciertos detalles de variación en sus métodos, a medida que su población se vaya pareciendo más a la de su Estado vecino septentrional.[111]

La idea de que la Iglesia católica mexicana, para afrontar los desafíos del tiempo presente, tuviera que modernizarse siguiendo el modelo de la norteamericana estaba muy arraigada en Kelley. Además, su postura era emblemática de la perspectiva con la que parte del catolicismo estadounidense —incluso en sus elementos más sensibles a la persecución religiosa— miraba la situación de la Iglesia al otro lado de la frontera. Con el paso de los años, la creciente implicación del mundo eclesiástico estadounidense en la situación mexicana, sobre todo a medida que el conflicto religioso se iba haciendo más dramático, sacaría a la luz todos los puntos neurálgicos de la dialéctica entre los distintos modos (a menudo opuestos) de concebir la relación entre la Iglesia y el Estado, y la presencia de los católicos en los diversos ámbitos de la sociedad. A este respecto, la postura que fue adoptando progresivamente la Santa Sede frente al contexto mexicano durante todos los años veinte contribuyó a que el escenario resultara aún más enmarañado y complejo.

---

[110] En este sentido, las palabras del arzobispo de Guadalajara son emblemáticas: "La gestión de Monseñor Burke, cualquiera que sea, no sólo por las circunstancias del momento sino también por proceder de una persona de nacionalidad americana, es bastante odiosa y odiada de todos". Orozco y Jiménez a Cerretti, 28 de julio de 1920, ASRS, AA.EE.SS, Messico, Pos. 814, fasc. 147, f. 2r/v.

[111] Kelley a Cerretti, s. f. (presumiblemente agosto de 1920), ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 815, fasc. 147, ff. 10r-15r.

Capítulo segundo

TREGUA ARMADA (1921-1925)

I. La Santa Sede regresa a México

Con el asesinato de Carranza, al que mataron a traición la noche del 20 al 21 de mayo de 1920 en Tlaxcalantongo, donde se había refugiado huyendo de las milicias de Obregón, por un lado, se cerraba "la transición de la fase armada a la de la institucionalización del proceso revolucionario",[1] mientras que por otro se abría para la Iglesia mexicana una nueva etapa, llena de incógnitas. En una nota autógrafa redactada el 8 de julio de 1920, cuando se encontraba en Roma para la visita *ad limina*, el obispo de Cuernavaca, Manuel Fulcheri y Pietrasanta, resumió en pocos párrafos la situación en que se encontraba la Iglesia católica mexicana, duramente probada por las luchas revolucionarias de la década anterior. Partiendo de la idea de que para resistir eficazmente a las persecuciones de aquellos años la Iglesia iba a necesitar un mayor número de defensores, sobre todo entre los jóvenes y entre las clases sociales más populares, Fulcheri identificaba dos objetivos imprescindibles para evitar que en el futuro pudieran repetirse situaciones parecidas. El primero era que la Iglesia se acercara a las y los jóvenes y de todas las clases sociales. El segundo era desarrollar una mayor sensibilidad hacia las exigencias del pueblo, intentando ganarle terreno al socialismo, cuya difusión entre los grupos más débiles de la población había adoptado unas dimensiones preocupantes para el prelado. De cara a este doble objetivo, Fulcheri proponía que cada obispo identificara los medios más oportunos para intervenir en sus respectivas diócesis, siguiendo sin embargo las líneas guía que el episcopado iría elaborando, reunido bajo la presidencia del arzobispo de la ciudad de México y teniendo siempre presentes las recomendaciones que la Santa Sede considerara oportuno enviar al respecto. Para que el conjunto de estas acciones fuera eficaz, hacía falta una condición, que el obispo indicaba al final del documento, y era la abstención absoluta por parte de la jerarquía eclesiástica

[1] M. de Giuseppe, *La rivoluzione messicana*, *cit.*, p. 216.

de intervenir en asuntos políticos (sin menoscabar la libertad de acción de los católicos como ciudadanos).[2]

El pensamiento de Fulcheri iba en línea con las preocupaciones que la Santa Sede había manifestado en varias ocasiones durante los años objeto de estudio de este libro: el compromiso constante y eficaz de la Iglesia en cuestiones sociales, la oposición a la difusión de las doctrinas socialistas —consideradas como una respuesta al liberalismo igualmente peligrosa— y una relación lo más equilibrada posible entre el clero y la política. La situación general que se creó al día siguiente de la muerte de Carranza y de la asunción de la presidencia *ad interim* por parte del general Adolfo de la Huerta parecía ofrecer ciertas posibilidades de que la actividad de la Iglesia, concebida como tal, pudiera desarrollarse con mayores márgenes de libertad que en el pasado reciente. De hecho, la actitud pragmática del gobierno mexicano, a cuya cúspide llegó definitivamente unos meses después el general Álvaro Obregón, daba a entender que la distensión creada por Carranza en los últimos meses de su mandato se iba a mantener, aunque dejando fuera de toda discusión una posible modificación de las normas anticlericales en la nueva Constitución.[3]

A pesar de que el clima político parecía más tranquilo, 1921 marcó sin embargo la entrada a una nueva etapa de ataques contra la Iglesia. El 6 de febrero de 1921 se produjo un atentado terrorista contra el palacio arzobispal de la ciudad de México, sin consecuencias para monseñor Mora y del Río. El origen de este acto intimidatorio, atribuido por el gobierno a algún anarquista aislado, se debía con toda probabilidad —como el propio Mora y del Río escribió a monseñor Cerretti— a ciertas declaraciones del arzobispo relativas a la cuestión agraria, que según el prelado no podía resolverse simplemente expropiando las tierras a los propietarios, sin una compensación adecuada.[4]

Refiriéndose a este mismo hecho, monseñor Ruiz y Flores hablaba de una hostilidad manifiesta hacia las obras sociales católicas, especialmente las educativas.[5] En su propia diócesis, durante las semanas siguientes, se produjeron hechos aún más graves. A raíz de las tensiones que provocó el

---

[2] Manuel Fulcheri y Pietrasanta, "Memorándum acerca de los puntos que, a mi juicio, convendría indicar para la acción general del Episcopado Mexicano", 8 de julio de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 813, fasc. 146, ff. 66r-67v.

[3] Véanse, al respecto, R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 113-115; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 110 y 111; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 35-37, y P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 32-35.

[4] Mora y del Río a Cerretti, 8 de marzo de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 823, fasc. 148, f. 37r/v.

[5] Ruiz y Flores a Cerretti, 22 de febrero de 1921, *ibidem*, ff. 35r-36v.

cierre del Colegio Teresiano (que tuvo lugar el 23 de marzo de 1921 por orden del gobernador Francisco J. Mújica) y la profanación de una imagen de la virgen de Guadalupe a manos de un grupo de socialistas, la protesta católica adoptó, el 12 de mayo de 1921, la forma de una gran manifestación pública que la policía dispersó dejando a su paso más de diez muertos.[6] Este episodio llevó a Ruiz y Flores a pedir que el papa interviniera públicamente invitando a todos los católicos a cumplir con su deber ciudadano para hacer frente al "peligro bolchevique".[7] Por otra parte, comentando lo sucedido, el arzobispo de Morelia destacó el efecto positivo que aquello podía causar en los católicos, animándolos a comprometerse para conseguir tener gobernantes más respetuosos con la libertad religiosa.[8] A continuación, el presidente Obregón ordenó detener el cierre del Colegio para no complicar aún más la situación, declarando que se había ordenado por un error administrativo.

También se produjeron hechos similares en Guadalajara, donde, el 4 de junio de 1921, hicieron estallar una bomba en la residencia del arzobispo, a quien los miembros de la ACJM ofrecieron escolta desde aquel momento. Unos meses después, el 14 de noviembre de 1921, un funcionario de la Secretaría Presidencial de la República, Juan M. Esponda, hizo estallar a los pies de la imagen de la virgen en el santuario guadalupano nacional un cartucho de dinamita colocado en un jarrón con flores, afortunadamente sin consecuencias para el manto sagrado. Rescatado por varios soldados de un intento de linchamiento a manos de la multitud, Esponda fue sometido a un proceso ficticio, después del cual fue declarado inocente.[9]

La difícil situación de los católicos en ciertos contextos regionales no impidió sin embargo que la Santa Sede lograra avances fundamentales en sus relaciones con el gobierno mexicano. De hecho, este último autorizó el envío de un nuevo delegado apostólico al país, siete años después de que la Secretaría de Estado llamara de vuelta a Roma a monseñor Boggiani. Para esta delicada misión eligieron inicialmente al asistente general de la Sociedad Misionera del Santísimo Corazón de Jesús, el párroco romano Pietro Benedetti, nombrado arzobispo titular de Tiro por Benedicto XV en el Consistorio secreto del 10 de marzo de 1921.[10] Sin embargo, pocos

---

[6] "Sangrientos sucesos en Morelia", *El Universal*, 12 de mayo de 1921.

[7] Ruiz y Flores a Cerretti, 8 de junio de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 826, fasc. 148, f. 55r. S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 58 y 59.

[8] *Ibidem*, f. 59r.

[9] Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 118 y 119.

[10] *AAS*, 13 (1921), p. 126.

meses después cambió el destino de Benedetti, que ya se conocía por vía oficiosa.[11] De hecho, el 22 de julio de 1921 Benedetti fue nombrado delegado apostólico de Cuba y Puerto Rico.[12] Ese mismo día se nombró arzobispo titular de Sárdica a monseñor Ernesto Filippi,[13] a quien se le confió la Delegación Apostólica en México. A esto se debió el retraso en el envío de un representante pontificio a México, y no, como erróneamente conjeturó el ministro peruano en México, José María Barreto, a la decisión de esperar a que llegara el ministro español que habría podido facilitar la entrada del nuevo delegado apostólico en el país.[14] A Barreto, que se había ofrecido a intervenir en este sentido con el gobierno mexicano, el cardenal Gasparri le respondió que la Santa Sede, aunque agradecía su ofrecimiento, no quería dar la impresión de que su representante se encontraba bajo la tutela diplomática de cualquier otra nación.[15]

Mientras se iban definiendo los detalles del envío del nuevo delegado a la República mexicana, en Washington monseñor Giovanni Bonzano volvía a intentar sensibilizar al gobierno estadounidense sobre el problema de la libertad religiosa en México, secundando las iniciativas que en este sentido se habían puesto en marcha durante los años previos. Respecto al reconocimiento oficial del gobierno de Obregón, que era un problema que estaba a la orden del día en la agenda de la administración republicana de Warren Harding desde su toma de posesión, Bonzano consideraba que había que "dar pasos hacia las autoridades de este país para conseguir de ellas que también exijan al gobierno mexicano alguna garantía de libertad religiosa, solicitando en la medida de lo posible una modificación de la última Constitución mexicana".[16] Con esta intención, Bonzano logró reunirse en un primer momento con el secretario del Interior, Albert Bacon Fall, y más tarde, el 23 de mayo de 1921, con el secretario de Estado, Charles Evans Hughes, al que recordó la parte de responsabilidad que tenía la administración Wilson en el estado de "anarquía civil y religiosa" en que vivía México entonces, a pesar de que en su momento (en 1914) su predecesor Bryan asegurara que Estados Unidos no reconocería a ningún gobierno que no garantizara la plena

[11] Cerretti a Mora y del Río, 30 de abril de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 823, fasc. 148, f. 39r/v.

[12] *AAS*, 13 (1921), p. 402.

[13] *AAS*, 13 (1921), pp. 383 y 402.

[14] Barreto a Mora y del Río, 18 de julio de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 827, fasc. 148, f. 63r/v.

[15] Gasparri a Mora y del Río, 23 de agosto de 1921, *ibidem*, f. 65r/v.

[16] Bonzano a Gasparri, 25 de mayo de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 825, fasc. 148, ff. 46r-47v.

libertad de la Iglesia.[17] La intervención de Bonzano, que fue muy valorada en el Vaticano,[18] confirmaba una directriz estratégica que la Santa Sede ya había perseguido durante los años de la Revolución, y que llevaría adelante hasta los años treinta, es decir, la de buscar en Estados Unidos un cauce para su propia acción en favor de la Iglesia católica mexicana, apoyándose en uno de los principios fundamentales del ordenamiento constitucional norteamericano, como es la libertad religiosa.

A principios de diciembre de 1921, Filippi llegó a México, donde, desde el principio, demostró tener una idea muy precisa de la realidad eclesial del país, y no menos de la política. En el primer informe que envió desde la ciudad de México señalaba detalladamente de su entrevista con el presidente Obregón, que se desarrolló en una atmósfera muy cordial, y donde ambos interlocutores intercambiaron sus respectivas impresiones sobre la situación de la Iglesia. A las acusaciones de Obregón vertidas contra el clero mexicano, al que responsabilizaba de haber apoyado el golpe de Victoriano Huerta en 1913, y al que en líneas generales consideraba hostil y cargado de prejuicios hacia la política del gobierno, Filippi respondió insistiendo en que la Iglesia católica era un factor de orden social, y que sería imposible gobernar una nación católica como México ignorando o persiguiendo a la Iglesia "solo por culpa de algún sacerdote". El presidente se mostró de acuerdo y —tras declarar que era católico ("mis hijos están bautizados… mi familia va a la iglesia")— confesó al delegado apostólico que le parecía conveniente que México estableciera "relaciones diplomáticas con la S. Sede", aunque primero era necesario que el clero mexicano retomara "la nobilísima misión que le ha sido confiada".[19]

En muchos aspectos, las afirmaciones de Obregón no tenían precedentes, e impresionaron mucho a Filippi, que después subrayó varias veces (no sin cierta complacencia) la buena disposición del gobierno,[20] aunque no por

[17] Véase *supra*, capítulo primero, nota n. 65. Sin embargo, en abril de 1926, el secretario de Estado Kellogg, dirigiéndose a los líderes de la National Catholic Welfare Conference, negó la existencia de cualquier compromiso por parte del gobierno de Washington con este fin. El episodio se relata en E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 77-85.

[18] Gasparri a Bonzano, 26 de junio de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 825, fasc. 148, f. 48r/v.

[19] Filippi a Gasparri, 23 de diciembre de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 2, ff. 4r-5v. El informe de Filippi se publicó íntegramente en C. J. Alejos, "Pío XI y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la Delegación Apostólica en México (1921-1923)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 23, 2014, pp. 411 y 412.

[20] En los primeros meses de su estancia en México, Filippi mantuvo constantemente relaciones cordiales con el presidente de la República, como atestiguaba también el intercambio de mensajes entre la Santa Sede y Obregón con motivo de la elección al solio pontificio de

ello dejó de denunciar los excesos anticlericales cometidos por los gobiernos locales, sobre cuya naturaleza "bolchevique" el delegado se mostraba de acuerdo con los obispos mexicanos. Las críticas del presidente al clero mexicano encontraron en el delegado apostólico a un interlocutor bien dispuesto, en línea con las posiciones de su predecesor, Boggiani. De hecho, Filippi criticaba la postura del clero y del laicado católico, que consideraba comprometedora desde el punto de vista político, sobre todo por la osadía de muchos activistas —por ejemplo, de la ACJM—, pues podía ofrecer a las fuerzas hostiles a la Iglesia un pretexto fácil para represiones violentas. Desde el punto de vista del delegado, el límite entre una acción social católica legítima y conveniente y una acción política inoportuna y nociva era muy sutil, lo que suponía el riesgo de presentar bajo una luz negativa toda la labor de importantes actores del movimiento católico y personalidades vinculadas a las asociaciones más arraigadas en el tejido eclesial. Aquí Filippi podía encontrar justificación en la imprudencia con que, en efecto, actuaban muchos católicos y algunos obispos, como monseñor Mora y del Río, que no había abandonado las esperanzas contrarrevolucionarias que cultivó durante los años diez.

El primer problema que el complejo y articulado mundo católico mexicano planteaba a Filippi se refería a una asociación católica secreta, la Unión de Católicos Mexicanos, también conocida como la "U".[21] Dicha asociación la había fundado en 1915 un sacerdote de la arquidiócesis de Morelia, Luis María Martínez, con el objetivo de movilizar y organizar a las fuerzas católicas en el ámbito social y político. La "U", que se presentaba hacia fuera como una asociación pía dedicada a la oración y al apostolado, era para Filippi una iniciativa "buena y loable", pero "completamente desnaturalizada y peligrosa, puesto que reúne todas las características de una

---

Pío XI (Achille Ratti, sucesor de Benedicto XV, el 6 de febrero de 1922). En sus cartas al cardenal Gasparri, el delegado subrayaba a este respecto que "desde hace más de medio siglo esta es, quizás, la primera vez que un presidente de México escribe directamente al Santo Padre". Filippi a Gasparri, 8 de abril de 1922, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 45, fasc. 203, f. 12r, publicado en C. J. Alejos, "Pío XI y Álvaro Obregón...", *cit.*, p. 420.

[21] Sobre el nacimiento y los objetivos de la asociación, véanse F. M. González, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2001, pp. 31-39; S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 53-60; Y. Solís, "El origen de la ultraderecha en México: la «U»", *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 149, 2008, pp. 25-38; *id.*, "Secret Archives, Secret Societies: New Perspectives on Mexico's Cristero Rebellion from the Vatican Secret Archives", en S. J. C. Andes y J. G. Young (eds.), *Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, The Catholic University of America Press, 2016, pp. 117-128.

sociedad secreta".[22] Esta asociación, que en la arquidiócesis de la ciudad de México estaba dirigida por el superior de los misioneros josefinos, José María Troncoso, había sido aprobada explícitamente por los obispos, entre los cuales sólo el arzobispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, había expresado ciertas perplejidades. De hecho, este último había confesado a Filippi su temor a nuevas persecuciones contra la Iglesia por parte del gobierno si éste llegara a conocer la existencia de la "U".

La aprobación de esta iniciativa por parte del episcopado llevó a la Santa Sede a proceder con cierta cautela, solicitando al delegado, informaciones adicionales sobre la naturaleza y finalidad de dicha asociación. Por las opiniones que recogió en las semanas sucesivas, Filippi pudo evaluar los resultados obtenidos por esta asociación, sobre todo en el estado de Michoacán, donde los católicos habían llegado a conseguir la mayoría en numerosas consultas electorales locales; pero también le preocupaban las consecuencias que podría tener para la Iglesia un posible descubrimiento de la "U". En el Vaticano este problema se abordó en la sesión de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios del 2 de julio de 1922.[23] Entre los cardenales presentes —Vincenzo Vannutelli, De Lai, Vico, Granito di Belmonte, Pompilj, Cagliero, Merry del Val, Sbarretti y Gasparri—, sólo Vannutelli tuvo palabras de aprobación total para esta iniciativa.[24]

Más crítico fue De Lai, según el cual, ante el escándalo que podía derivar del descubrimiento de esta asociación, no era oportuno "fundamentar la defensa de la Iglesia en cálculos demasiado humanos". El cardenal señalaba además "que el arzobispo de México, a pesar de ser un hombre santo, siempre ha sido de temperamento revolucionario".[25] Por su parte, Merry del Val proponía distinguir entre el aspecto teórico —es decir, si era lícita la existencia de una asociación católica secreta, cuestión a la que el exsecretario de Estado respondió afirmativamente, porque en este caso la asociación se escondía de la autoridad civil, pero no de la eclesiástica, que de hecho la había aprobado— y el práctico, según el cual la "U", tal como se describía, resultaba "algo muy peligroso".

Sobre la conveniencia de que el delegado apostólico no se pronunciara, limitándose a sugerir a los obispos que se abstuvieran de participar en la

---

[22] Filippi a Gasparri, 27 de diciembre de 1921, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 484 P. O., fasc. 5, ff. 4r-5r.

[23] Un resumen del debate se publicó en S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 63-65.

[24] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1922, n. 1252, stampa 1094, s.n.f.

[25] *Idem*.

asociación, los cardenales Merry del Val, Vico, Granito, Pompilj y Sbarretti estaban de acuerdo. El secretario de Estado, Pietro Gasparri, tras resumir lo que había surgido en la discusión, concluyó que los obispos no podrían participar en la asociación, que además debía suprimir toda referencia católica en su nombre.[26]

Las tendencias revolucionarias del catolicismo mexicano iban a representar una fuente constante de preocupación para el delegado. Por ejemplo, el 9 de febrero de 1922 éste escribió a Gasparri diciéndole que se había enterado de que el joven presidente de la ACJM en la ciudad de México, René Capistrán Garza, estaba reclutando hombres para sumarse a un movimiento revolucionario antigubernamental que arrancaría poco después en el estado de Michoacán con el apoyo del arzobispo de la capital.[27] Al conocer estas informaciones, Filippi se apresuró a enviar una carta a todos los obispos mexicanos, donde se ordenaba a todos los miembros de la ACJM que se mantuvieran al margen de cualquier movimiento político y no tomaran decisiones sin el beneplácito del episcopado.[28]

Por su parte, la Santa Sede aprovechó la ocasión ofrecida por el mensaje de felicitación enviado por Mora y del Río al nuevo pontífice Pío XI para aumentar la dosis, invitando a los obispos a "inculcar a los fieles la máxima evangélica *Oboedite praepositis vestris*" y recordar a los católicos que "de la transgresión de dicho precepto divino no pueden derivar sino gravísimos daños a la religión y a la sociedad".[29] Sin embargo, algunos obispos reaccionaron escribiendo una carta a Mora y del Río lamentando que las noticias llegadas a Roma sobre presuntas actividades revolucionarias entre los católicos carecían de fundamento. Al desmentido de lo afirmado por Filippi siguió además una advertencia implícita: los firmantes de la carta —el arzobispo de Morelia acompañado por los obispos de Aguascalientes, León, San Luis Potosí y Tulancingo— afirmaban que, en esas circunstancias, sugerir a los fieles que se sometieran aún más a las leyes, sobre todo a las "impías y socialistas", suponía algo escandaloso para el pueblo, que ya estaba soportando lo que las autoridades civiles les imponían superando todos los límites.[30]

[26] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.,* pp. 60 y 65-70.

[27] Filippi a Gasparri, 9 de febrero de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 484 P. O., fasc. 5, ff. 10r-11r.

[28] Filippi al episcopado mexicano, 7 de febrero de 1922, *ibidem*, f. 12r.

[29] Gasparri a Mora y del Río, 14 de marzo de 1922, *ibidem*, ff. 21r-22r.

[30] Ruiz y Flores, Valdespino, Valverde Téllez, De la Mora y Castellanos y Núñez a Mora y del Río, 30 de abril de 1922, *ibidem*, f. 18r/v.

De esta manera, se quería defender la conducta de una Iglesia que se sentía acusada injustamente, y al mismo tiempo poner en guardia a Roma por querer "estirar demasiado la cuerda" al seguir recomendando una actitud de sumisión ante un poder que esas mismas semanas, en Guadalajara, había vuelto a mostrar su cara más violenta y opresiva. El arzobispo monseñor Orozco y Jiménez había convocado del 23 al 30 de abril de 1922 a un Congreso Nacional Obrero Católico, del que surgiría la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), destinada a convertirse en poco tiempo en un punto de referencia para todo el asociacionismo profesional de matriz católica.[31] Esta iniciativa fue duramente criticada por Filippi, que se confrontó al respecto con personas de su confianza y concluyó que, debido a la falta de una organización adecuada, "el congreso acabaría siendo como una manifestación deportiva de aficionados, [y] no dejaría de despertar iras y odios latentes contra la Iglesia". Por ello, de cara al Congreso, el delegado desaconsejó que la Santa Sede enviara su bendición, en caso de que la solicitaran, o cualquier otra expresión pública de reconocimiento. Más bien, lo que hacía falta en su opinión era tener mucha cautela con el arzobispo de Guadalajara para evitar que la Santa Sede (y en consecuencia la Delegación Apostólica) pudiera verse implicada en sus peligrosas iniciativas, en las que Filippi identificaba sobre todo cierto protagonismo inoportuno.[32]

En este clima de tensión previa al comienzo del Congreso, el 26 de marzo de 1922 un grupo de obreros del Sindicato de Inquilinos Revolucionarios entró en la iglesia de San Francisco y abrió fuego contra los fieles, en su mayoría obreros católicos, y mató a seis de ellos e hirió a otros diez. A este episodio siguió una imponente manifestación católica pidiendo justicia. El gobernador de Jalisco, al informar al gobierno central de lo sucedido, habló de un tiroteo tras una contramanifestación de obreros católicos; pero ante la evidencia de los hechos hasta el presidente Obregón tuvo que deplorar la masacre de Guadalajara, y afirmó que el gobierno se esforzaría en buscar a los responsables.[33] Después de este episodio tan grave, el gobierno central se vio obligado a ratificar las garantías necesarias para la seguridad del congreso, que pudo así celebrarse sin problemas el mes siguiente. Por su parte, Filippi comentó en caliente estos sangrientos hechos en los siguientes términos: "Toda esta desgraciada sangre y problemas peores que percibo se habrían podido ahorrar si monseñor Orozco y Jiménez, arzobispo de Gua-

[31] M. G. Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida?*, *cit.*, p. 280.

[32] Filippi a Gasparri, 24 de marzo de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 484 P. O., fasc. 5, ff. 25r-26r.

[33] El episodio es reconstruido por J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 121 y 122.

dalajara, fuera menos desconsiderado, más disciplinado, y solo buscara con celo sincero la gloria de Dios".[34]

Este juicio durísimo —en la forma y en el contenido— resulta en cierto modo emblemático de la actitud del delegado apostólico ante gran parte del movimiento social católico. Hubo otro episodio que se produjo en la capital, aunque muy distinto de lo sucedido en Guadalajara, que no hizo más que confirmar esta tendencia de Filippi. Al paso de una marcha obrera bajo la sede de la ACJM, durante las manifestaciones habituales del 1o. de mayo, los jóvenes acejotaemeros presentes en el edificio, guiados por su presidente Capistrán Garza, empezaron a responder desde las ventanas a los eslóganes de la marcha en la calle.[35] Las palabras dieron enseguida paso al lanzamiento de objetos y a los primeros disparos de pistola. No estaba claro quién fue el primero en abrir fuego, pero, según la versión que el delegado ofreció a la Secretaría de Estado, sólo se registraron muertos y heridos en el bando obrero. Filippi no tuvo más opción que condenar semejante conducta, pero no ocultó sus dudas de que esta pudiera cambiar sin que antes se abordaran y resolvieran las causas, que él identificaba principalmente en dos personas: Capistrán Garza y, una vez más, el arzobispo de la ciudad de México. Respecto al primero,[36] Filippi lamentaba que el dirigente de la ACJM lo hubiera confirmado en el cargo de presidente, a pesar de la contrariedad expresada personalmente por el delegado al asistente eclesiástico de la organización, el jesuita Bernardo Bergoënd, cuyo voto favorable a Capistrán resultó decisivo. Irritado por la indisciplina mostrada por el jesuita francés, Filippi pidió que se retirara de su cargo al superior provincial de la Compañía de Jesús, el italiano Camillo Crivelli. El problema más espinoso era, sin embargo, monseñor Mora y del Río, que según el delegado "asiente a todas mis observaciones, pero al darse la vuelta hace y dice lo contrario. Así es su carácter, y el Eminentísimo Card. Boggiani debe saber algo".

La censura de Filippi se enmarcaba en una crítica más amplia a una parte del episcopado que, en su opinión, seguía poniendo en peligro el bien de

[34] Filippi a Gasparri, 27 de marzo de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 484 P. O., fasc. 5, f. 27r/v.

[35] El delegado comentó lacónicamente: "Los postulados de la más elemental prudencia deberían haber aconsejado a esos jóvenes que cerraran las ventanas y se ocuparan de sus asuntos. Pero la prudencia no es una virtud común aquí en México". Filippi a Gasparri, 11 de mayo de 1922, *ibidem*, ff. 45r-46v.

[36] Así es como Filippi describió al joven líder acejotaemero: "de cultura mediocre, pero por otro lado violento, temerario y beligerante, hostil al gobierno del que habla mal como puede y sabe". *Idem*.

la Iglesia en México con su imprudente conducta.[37] El principal exponente de esta tendencia era el arzobispo de Guadalajara, sobre el que Filippi manifestó, en varias ocasiones, juicios digamos que un tanto punzantes —en la misma línea, por otro lado, que las acusaciones del presidente Obregón al prelado—, debilitando así el prestigio que se había ganado Orozco y Jiménez ante la Santa Sede durante la anterior etapa revolucionaria.[38] Al mismo tiempo, Filippi reconocía que, sin embargo, una parte del episcopado había hecho suyas las instancias de moderación expresadas por la Delegación Apostólica, necesarias para "luchar contra el destructor sistema bolchevique que también aquí se ha abierto paso, con gran riesgo para todo el conjunto social". Aunque hablara en su conjunto de "sistema bolchevique", al analizar la situación política nacional Filippi distinguía dos niveles: uno general —fruto de la agitación de la anterior etapa revolucionaria— y otro local, donde los ataques a la Iglesia se atribuían sobre todo al sectarismo de varios gobernadores regionales. Desde su observatorio capitalino, Filippi afirmaba de hecho que "la Iglesia, en este distrito federal y en muchos estados de la República, goza de una libertad mucho más amplia que la que se le otorgó en tiempos de la funesta dictadura de Porfirio Díaz".[39]

Como prueba de esta valoración tan comprometida, Filippi describía la simpatía con la que ciertos órganos de prensa mexicanos empezaban a hablar de una posible reanudación de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.[40] Los últimos meses de 1922 ofrecerían varias confirmaciones de esta visión, en general positiva, de la situación. A ojos de Filippi, resultaba especialmente impactante, por ejemplo, la acogida triunfal que recibió con motivo de su visita a principios de noviembre a los estados de Veracruz, Puebla, Michoacán y Chihuahua. Concretamente en este último, también participaron en las fiestas en su honor las autoridades civiles y militares, un hecho que parecía justificar el tono entusiasta de ciertos comentarios del delegado apostólico.[41]

Un tono similar caracterizaba los informes enviados por Filippi al cardenal Gasparri entre noviembre y diciembre, cuando la perspectiva de entablar relaciones diplomáticas estables entre México y la Santa Sede parecía

37 Filippi a Gasparri, 31 de mayo de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 2, ff. 15r-16r.

38 *Idem.*

39 Filippi a Gasparri, 23 de marzo de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 2, ff. 9r-10r.

40 *Idem.*

41 Filippi a Gasparri, 14 de noviembre de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 2, ff. 24r-25v.

empezar a tomar cuerpo después de un intercambio de opiniones en Roma entre el secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Francesco Borgongini Duca, y los enviados mexicanos, entre ellos el ministro plenipotenciario Eduardo Hay. De la correspondencia vaticana se desprende que precisamente de ellos partió la iniciativa. Después de que Gasparri le informara sobre estos coloquios el 1o. de diciembre de 1922,[42] monseñor Filippi respondió primero con un mensaje cifrado el 12 de diciembre, donde fijaba los puntos que le parecían imprescindibles para poner en marcha una negociación (a saber, la renuncia del gobierno a cualquier interferencia en los nombramientos episcopales y el compromiso de derogar el artículo 3o. de la Constitución, contrario a la libertad de enseñanza)[43] posponiendo la discusión sobre las demás cuestiones pendientes una vez llevada a cabo la reanudación. Pero al día siguiente volvió a telegrafiar a Gasparri para pedirle la interrupción de cualquier conversación con representantes del gobierno mexicano.[44]

Un mes antes, el 15 de noviembre de 1922, Filippi ya había puesto de manifiesto sus perplejidades al respecto, señalando que los tiempos aún no parecían maduros para dar un paso tan importante en un país donde la acción de un gobierno solía verse fácilmente desautorizada por el gobierno siguiente, hasta el punto de que aún no había indicaciones precisas sobre quién ocuparía el puesto del general Obregón después de un año y medio. La misma preocupación compartía el ministro mexicano de Exteriores, Pani, con el que Filippi se entrevistó el 11 de diciembre de 1922.[45] Otro obstáculo que Filippi identificaba ante la reanudación de relaciones diplomáticas era la labor desarrollada por la masonería estadounidense, a la que, en su opinión, le preocupaba el clima de serenidad en el que la Iglesia podía actuar en México.[46] En cualquier caso, la confianza del delegado en la eficacia de su propia acción y en las buenas disposiciones del gobierno federal parecía intacta.[47]

Pero este optimismo sustancial se vio desmentido clamorosamente unas semanas más tarde, cuando el gobierno notificó a Filippi una orden de expulsión del país. Esta decisión siguió a la ceremonia religiosa con la que

---

[42] Gasparri a Filippi, 1o. de diciembre de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 479 P. O., fasc. 1, f. 17r.

[43] Filippi a Gasparri, 12 de diciembre de 1922, *ibidem*, f. 19r.

[44] Filippi a Gasparri, 13 de diciembre de 1922, *ibidem*, f. 20r.

[45] Filippi a Gasparri, 14 de diciembre de 1922, *ibidem*, ff. 28r-29v.

[46] *Idem*.

[47] Filippi a Gasparri, 15 de noviembre de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 479 P. O., fasc. 1, ff. 21r-23r.

el 11 de enero de 1923, en la cima del monte Cubilete, se había puesto la primera piedra del monumento a Cristo Rey, cuya construcción había sido anunciada con una carta pastoral colectiva del episcopado mexicano que se apoyaba en lo sucedido en octubre de 1920, con motivo del aniversario de la coronación de la virgen de Guadalupe.[48] La ceremonia, que había estado precedida por numerosas polémicas, fue oficiada por el obispo de León, monseñor Emeterio Valverde y Téllez, y en ella participó también monseñor Filippi, que bendijo la primera piedra del monumento anunciando la concesión de la indulgencia plenaria por parte del papa a los numerosos fieles presentes. A pesar de que el gobierno local había sido informado de la celebración y no había considerado oportuno tomar medidas para impedirla,[49] al día siguiente el procurador general de la República abrió una investigación por violación de la Constitución, secundando las protestas de aquellos que, como la Federación Anticlerical Mexicana, aseguraban que al haberse celebrado en suelo público, se trataba de una ceremonia ilegal, y pedían que se alejara del país al delegado apostólico conforme a lo establecido en el artículo 33, que prohibía a los extranjeros entrometerse en los asuntos políticos de la nación y permitía su expulsión sin necesidad de proceso en caso de que su permanencia en el país se juzgara inoportuna.[50] De ahí se dio paso a la orden de alejamiento de México en tres días, que el secretario de Gobernación, Plutarco Elías Calles, transmitió a las autoridades policiales, y al sometimiento bajo este proceso a todos los obispos presentes en el Cubilete el 11 de enero de 1923.

Cuando la noticia llegó al Vaticano,[51] el cardenal Gasparri escribió inmediatamente un telegrama al presidente Obregón pidiendo la suspensión de dicha orden, esperando que el papa pudiera recibir informaciones más detalladas sobre lo sucedido y que él mismo decidiera las medidas necesarias que habría que tomar en caso de que la violación de la ley fuera efectivamente probada.[52] La respuesta del gobierno, firmada por el ministro Pani y

[48] Orozco y Jiménez (pro Rev.[erendissi]mo Archiep.[iscopo] Mex.[icano] absente) a Benedicto XV, 18 de octubre de 1920, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 817, fasc. 147, ff. 40r-41r.

[49] Y. Solís, "Anticlericalismo sin violencia o laicidad sin anticlericalismo: el gobierno de Madrazo en Guanajuato y la expulsión del delegado Filippi", en F. Savarino y A. Mutolo (eds.), *El anticlericalismo en México*, México, ITESM-Miguel Ángel Porrúa-H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, 2008, pp. 571-596.

[50] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 132-136; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 124; J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, pp. 587 y 588.

[51] Filippi a Gasparri, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 6, f. 7r.

[52] Gasparri a Obregón, 15 de enero de 1923, *ibidem*, f. 4r.

recibida vía telégrafo el 17 de enero de 1923, afirmaba que la inviolabilidad de la Constitución, la tranquilidad pública y los precedentes históricos ponían al presidente de la República en la "dolorosa necesidad" de mantener la resolución tomada respecto a monseñor Filippi, a cuyas espaldas, según el ministro, se estaban orquestando maniobras políticas con sello clerical, y cuya participación en una ceremonia religiosa ilegal estaba fuera de toda duda.[53] Coincidiendo con la llegada de este telegrama, Gasparri ordenó a Filippi que pusiera a salvo el archivo de la Delegación, y que cuando se emitiera el decreto de expulsión obedeciera protestando.[54]

Unos días más tarde, desde Washington, un decepcionado Filippi redactó un informe al cardenal dando su propia versión de los hechos. Sólo se había sumado a la celebración del 11 de enero por la insistencia de monseñor Valverde, que le había asegurado que todo se desarrollaría dentro de un respeto total a las leyes, juicio que también le confirmó al día siguiente de la ceremonia el gobernador del estado de Guanajuato, pero que fue desmentido por el general Obregón, quien, "cediendo a las exigencias impuestas por la masonería", decretó la expulsión y procesamiento de todos los prelados presentes en la ceremonia. Las palabras de Filippi mostraban incredulidad y decepción por el comportamiento del general, de cuya estima y plena colaboración alardeaba el delegado hasta un mes antes de aquello.[55] A pesar de la brutalidad con que habían obligado a Filippi a abandonar el país, no fue así con la Delegación Apostólica como tal, cuyo secretario, monseñor Tito Crespi, continuó desarrollando su trabajo. Esto planteaba un nuevo problema a la Santa Sede, que tenía que decidir cómo responder a la gravedad del gesto del gobierno mexicano: si mantener abierta o no la Delegación, y, en caso de optar por la primera solución, si enviar o no a un nuevo delegado apostólico.

De esta cuestión se ocupó la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, reunida el 19 de marzo de 1923. El cardenal De Lai no consideraba conveniente por el momento llegar a ningún pacto con el gobierno, y propuso en su lugar que el papa se expresara públicamente en contra de los perseguidores. Algo más articulada fue la postura de Merry del Val, para quien no había que dar al mundo la impresión de que la Santa Sede pudiera tolerar un ultraje semejante sin protestar, pues eso podría sentar un peligroso precedente, "especialmente de cara a las republicuchas de América Latina".[56] Por ello, el prefecto del Santo Oficio sugirió el envío de una circular al cuer-

---

[53] Pani a Gasparri, 17 de enero de 1923, *ibidem*, ff. 10r-11r.

[54] Gasparri a Filippi, 17 de enero de 1923, *ibidem*, f. 30r.

[55] Filippi a Gasparri, 25 de enero de 1923, *ibidem*, ff. 41r-42v.

[56] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle Sessioni, 1923, n. 1259, stampa 1102, s.n.f.

po diplomático acreditado en la Santa Sede y una carta pontificia al episcopado mexicano para reiterar la idea de que los católicos, bajo la guía del delegado apostólico, no podían sino ayudar a las instituciones.

Esperando una condena de la Constitución de Querétaro, el cardenal Sbarretti recomendó "no dar nunca a la Constitución mexicana el apelativo de ley porque ley es «*ordinatio rationis*» y dicha Constitución era más injusta e irracional de lo que se pudiera imaginar".[57] La sugerencia de Sbarretti —de clara impronta tomista—[58] estaba destinada a tener suerte unos años más tarde, cuando se citara casi al pie de la letra en uno de los párrafos iniciales de la carta apostólica de Pío XI, *Paterna sane* (2 de febrero de 1926), dedicada a la situación de la Iglesia en México.[59]

El cardenal Boggiani, por su parte, hizo notar que las Leyes de Reforma del siglo XIX no habían sido derogadas por la Constitución de 1917, y que en este sentido no cabía duda de que la ceremonia celebrada en el cerro del Cubilete era contraria a la Constitución si se interpretaba según dichas leyes. Partiendo de esta valoración laica y pragmática del problema, compartida por otro lado también por Crespi,[60] el ex delegado apostólico en México se mostró dispuesto a apoyar las propuestas de Merry del Val, pero invitó antes a responder al gobierno, que —mediante el ministro Pani— el 30 de enero había enviado a la Secretaría de Estado la copia de varios documentos que, al menos intencionalmente, debían demostrar la culpabilidad de monseñor Filippi.[61] El hecho de que el gobierno mexicano hubiera respondido al telegrama de protesta enviado por el Vaticano, según Boggiani, sentaba un precedente positivo, que no había que infravalorar. Por último, el purpurado acababa sugiriendo que se encomendara a Filippi un cargo superior, propuesta compartida también por los cardenales Bisleti y Gasparri, aunque este último consideraba que no se había violado la Constitución mexicana y que la ceremonia del Cubilete había sido un simple pretexto

[57] *Idem*.

[58] "Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata" (Aquino, Tommaso d', *Summa Theologica*, Prima Secundae, q. 90, art. 4).

[59] "Porro quam iniqua sint iussa et praescripta, quae apud vos a gubernatoribus Ecclesiae infestis in catholicos Mexicanae Reipublicae cives sancita sunt, vix attinet vobis dicere, qui cum eorum imperio iam diu gravemini, probe nostis ea tam longe abesse ut, «ordinatione rationis» nitantur et ad commune bonum, sicuti decet, conferant, ut, contra, ne legis quidem nomine digna videantur". Pío XI, *Paterna sane*, Roma, 2 de febrero de 1926.

[60] Según el cual, en cualquier caso, las Leyes de Reforma en México se "violaban más que observarlas" (Crespi a Gasparri, 20 de enero de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 9, ff. 30r-34r).

[61] Pani a Gasparri, 30 de enero de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 8, f. 21r.

para expulsar a Filippi. El secretario de Estado propuso responder al gobierno tal como sugería Boggiani y escribir una carta al episcopado. Ante la contrariedad de Boggiani, Bisleti y De Lai sobre este último punto, se decidió aplazar la carta a los obispos mientras no se aprobara la respuesta al gobierno y la promoción de Filippi. En cambio, por lo que se refería a la permanencia de Crespi en México, a la que sólo se oponía De Lai, Gasparri concluyó que por el momento los cardenales eran de la opinión de no tocar al personal de la Delegación.

II. "Ni méritos personales, ni la confianza de los superiores, sino la clásica ironía del destino"

Al describir la situación creada tras la expulsión del delegado apostólico, monseñor Crespi ofreció al cardenal secretario de Estado una representación un tanto lúgubre del ambiente humano en el que estaba llamado a desarrollar su tarea durante más de tres años, casi siempre en soledad.

> A pesar de las buenas cualidades de este pueblo —como la religiosidad y un vivo amor a la Iglesia y al Papa—, sin embargo, su principal característica es la traición constante, la mentira elevada a costumbre y arte, una ignorancia mezquina y la ausencia de todo sentido moral… Por tanto, la vida que se impone aquí es la de una continua desconfianza y un desdén universal.[62]

En efecto, desde que empezó su nueva misión, el secretario de la Delegación tuvo que guardarse las espaldas del fuego amigo, y a menudo cruzado por parte de aquellos católicos mexicanos que por diversas razones lo veían más como un obstáculo que como una ayuda para desarrollar su acción pastoral, social y política. La hostilidad hacia él también encontró, en varias ocasiones, un eco significativo en Roma, como parece atestiguar el caso del cardenal De Lai, quien sólo un día después de la reunión en la que se decidió mantener a Crespi en la Delegación pidió de nuevo al cardenal Gasparri que retirara al sacerdote de su cargo.[63]

En una carta al secretario de Estado, De Lai afirmaba que no sólo no veía a Crespi apto para el puesto, sino incluso "peligroso", "por su actitud nerviosa, por su salud, y también por su debilidad y facilidad para cambiar

---

[62] Crespi a Gasparri, 20 de enero de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 9, ff. 30r-34r.

[63] De Lai a Gasparri, 20 de marzo de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, ff. 39r-40r.

de opinión". Tras estas afirmaciones, que causaron cierta perplejidad en la Secretaría de Estado, se escondían las noticias que el secretario de la Consistorial había recibido aquellos días del procurador general de los misioneros josefinos en México, Manuel Ángel Canseco, criticando la postura adoptada por Crespi ante los hechos del Cubilete y advirtiendo de sus presuntos intercambios de información con el gobierno.[64] A propósito de esto, resulta significativo que la persona sugerida por el cardenal De Lai para sustituir a Crespi fuera precisamente el superior mexicano de los misioneros de San José, José María Troncoso, conocido en la Santa Sede por ser el secretario de la polémica Unión de Católicos Mexicanos.

La Secretaría de Estado acabó tomando seriamente en consideración el alejamiento de Crespi, e inicialmente decidió seguir la indicación de De Lai.[65] Pero el plan del secretario de la Consistorial se topó con una objeción interpuesta probablemente por el redactor de breves de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Giuseppe Malusardi, que con una nota mecanografiada hizo saber a Gasparri que Troncoso, en calidad de secretario "de esa Asociación secreta mexicana que S[u]. E[minencia]. bien conoce", tal vez no era la persona más adecuada a la que encomendar los asuntos de la Delegación.[66] Después de las críticas vertidas por el Vaticano en 1922 a la Unión de Católicos Mexicanos, la observación de este redactor resultaba difícil de superar. De Lai tuvo entonces que resignarse a que Crespi permaneciera en la Delegación a pesar de informar a Gasparri, también en julio de 1923, de que Troncoso definitivamente había renunciado a su cargo en la "U".[67] Dicha información llegaba muy próxima a una nueva sesión de la Congregación, que el 15 de julio volvía a reunirse para debatir sobre la Delegación Apostólica en México.

La razón de esta nueva convocatoria cardenalicia era la actitud incierta del gobierno mexicano, tras la expulsión del delegado, frente a la Iglesia local y la Santa Sede. Siguiendo con las deliberaciones realizadas por los cardenales el 19 de marzo de 1923, la Secretaría de Estado había redactado una larga respuesta a los documentos enviados por el ministro mexicano de Exteriores, Pani. En ella, el cardenal Gasparri reiteraba que el gobierno, aun suponiendo que monseñor Filippi hubiera violado el dictado constitucional, nunca habría debido expulsarlo en el plazo de tres días, tratándolo

[64] Canseco a De Lai, 18 de marzo de 1923, *ibidem*, ff. 37r-38r; Canseco a De Lai, 19 de marzo de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 9, f. 48r.

[65] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, f. 41r.

[66] Nota mecanografiada, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, f. 42r.

[67] De Lai a Gasparri, 6 de julio de 1923, *ibidem*, f. 52r/v.

como si fuera un criminal peligroso. La carta concluía, en cambio, con la esperanza de que el gobierno mexicano pudiera reconocer la presencia de un representante pontificio en México como un factor de orden, capaz de contribuir al bienestar no sólo religioso, sino también civil del país.[68]

Como también se informó en rueda de prensa tras la sesión del 15 de julio de 1923, el gobierno no dio respuesta alguna al documento de la Santa Sede,[69] enviado sin que lo supiera Crespi para no exponer a la Delegación Apostólica a posibles polémicas en caso de filtración de noticias. Por su parte, Crespi había mantenido a la Secretaría de Estado al tanto del desarrollo de la situación política, con informes frecuentes, en los que emitía una visión bastante articulada y realista de la política mexicana en su conjunto. Por ejemplo, comentando los procedimientos de gobierno del estado de Veracruz, que en abril de 1923 había decretado la expulsión de todo el clero extranjero, Crespi se preguntaba "si la actitud bolchevique-jacobina de los estados del sur" contarían con "la connivencia, el apoyo o al menos la tolerancia benévola del Gobierno federal", señalando la ausencia de "un programa establecido y un método seguro" por parte de este último.[70]

Coincidiendo con los sucesos de Veracruz, el Congreso local del estado de Durango aprobó el 16 de mayo de 1923 un decreto que reducía a veinticinco el número máximo de sacerdotes autorizados para ejercer su ministerio.[71] A pesar del apoyo tácito del gobierno federal a estos procedimientos, la firmeza demostrada por el arzobispo Francisco de Mendoza y su auxiliar, José María González y Valencia, junto al temor a agitaciones y desórdenes, llevó al gobernador Jesús Agustín Castro a retirar el decreto. Inicialmente, el arzobispo de Durango había establecido, en primer lugar, suspender *ipso facto* a cualquier sacerdote que pidiera autorización al gobierno para ejercer su ministerio y, en segundo lugar, que, una vez verificada la aplicación de las disposiciones gubernamentales, se cerraran las iglesias y sólo se administraran los sacramentos en casos extremos. Crespi, aunque desaconsejaba el cierre de los templos, aprobó la firme conducta de Mendoza, pues creía que

---

[68] Gasparri a Pani, 30 de marzo de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 10, ff. 18r-25r.

[69] "Messico. Circa i nuovi provvedimenti da prendersi in seguito alla espulsione del Delegato", ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle Sessioni, 1923, n. 1263, stampa 1108, p. 12.

[70] Crespi a Gasparri, 11 de abril de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 2, ff. 31r-33v.

[71] El texto del decreto se reproduce en F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *La persecución religiosa en Méjico desde el punto de vista jurídico. Colección de leyes y decretos relativos a la reducción de sacerdotes*, México, s. e., pp. 221 y 222.

ceder ante las autoridades civiles podría favorecer la aprobación de medidas similares contra la Iglesia en otros estados.[72]

Ante un escenario político tan precario, más delicado aún ante la perspectiva de las elecciones políticas de 1924, la Secretaría de Estado resolvió pedir, una vez más, la opinión de los cardenales de la Congregación sobre si era oportuno o no solicitar una respuesta del gobierno a la carta del 30 de marzo de 1923, y sobre el futuro de la Delegación Apostólica. Respecto al primer punto, los purpurados presentes el 15 de julio de 1923 —De Lai, Merry del Val, Sbarretti, Boggiani, Bisleti y Gasparri— acordaron la oportunidad de sondear la actitud del gobierno mexicano, no de manera oficial, sino informalmente, mediante una persona de confianza que algunos identificaron en el padre Troncoso. Respecto a Crespi, todos se mostraron favorables a mantenerlo en su puesto, expresando una clara contrariedad ante el nombramiento de un delegado apostólico mexicano (aunque fuera Troncoso, al que De Lai recomendaba "mantener a la vista" en todo caso). Esta hipótesis también la expresó el presidente Obregón en una entrevista con la prensa, pocas semanas después de la expulsión de monseñor Filippi. Tras esta posibilidad, que el cardenal Sbarretti consideraba "sumamente peligrosa",[73] la Secretaría de Estado creía percibir "el deseo de ciertos hombres de la política de dar vida a una Iglesia Nacional en México".[74]

Como resultado de la discusión, el 3 de agosto de 1923, Gasparri informó a Crespi del intercambio de misivas entre la Santa Sede y el gobierno mexicano, pidiéndole que comprobara si la carta enviada el 30 de marzo anterior había llegado efectivamente a su destino y preguntándole por las reacciones que había suscitado.[75] Una vez recibido este despacho, Crespi encargó la misión al ministro italiano en México, Nani Mocenigo, y al padre Troncoso, que mantuvieron entrevistas por separado con el ministro de Exteriores, Pani, con resultados vagos y provisionales. Al superior mexicano de los josefinos, cuando le pidió información sobre el documento enviado por la Santa Sede en defensa de monseñor Filippi, Pani le respondió que había leído la carta al presidente Obregón, pero que éste había decidido interrumpir las comunicaciones por la ausencia del ministro mexicano en

---

[72] Crespi a De Lai, 6 de junio de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 491 P. O., fasc. 15, f. 30r/v.

[73] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle Sessioni, 1923, n. 1263, stampa 1108, s.n.f.

[74] "Messico. Circa i nuovi provvedimenti da prendersi in seguito alla espulsione del Delegato", ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle Sessioni, 1923, n. 1263, stampa 1108, p. 15.

[75] Gasparri a Crespi, 3 de agosto de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 486 P. O., fasc. 10, ff. 32r-33v.

Roma.[76] Por parte de Troncoso, al que la Delegación Apostólica solicitó que continuara sus entrevistas con Pani, Crespi no recibió más informaciones.[77]

En realidad, el encuentro entre Troncoso y Pani fue más allá de la mera cortesía. Como el propio religioso refirió al cardenal Gasparri, tras informarse sobre el intercambio de misivas, le pidió al ministro que hiciera lo que estuviera en su mano por el bien de la Iglesia mexicana. Como respuesta a esta petición tan genérica, Pani hizo llamar de nuevo a Troncoso el 25 de septiembre para comunicarle que Obregón vería con buenos ojos la llegada de un nuevo delegado apostólico a México, mejor si era extranjero, siempre que garantizara su imparcialidad en la vida política del país.[78] El contenido de la conversación fue sorprendente, no sólo por la disponibilidad mostrada por el presidente para recibir a un nuevo delegado, sino también (y tal vez sobre todo) por el hecho de que éste no tuviera que ser mexicano obligatoriamente.

Después de esta segunda conversación, Troncoso decidió mantener al margen a Crespi, informando personalmente al cardenal secretario de Estado, tal como le había sugerido Pani de manera expresa. Sin embargo, Crespi, al tener conocimiento de ciertos rumores sobre el inminente envío de un delegado apostólico a México, empezó a sospechar y pidió más información a Troncoso, quien le aseguró que no estaba al corriente. Pero cuando, en noviembre, la Secretaría de Estado informó de lo sucedido a Crespi, el encargado de negocios que estaba al frente reprochó al misionero que le hubiera engañado y envió al cardenal Gasparri varios informes muy duros al respecto.[79] Ante las acusaciones de Crespi, el religioso mexicano escribió, a su vez, a Gasparri defendiéndose y afirmando que había actuado en todo momento de buena fe, queriendo sencillamente aprovechar las buenas relaciones existentes con el ministro Pani para pedirle, a título personal, que interviniera en favor de la Iglesia.[80]

Resulta difícil dirimir la cuestión con seguridad ante dos versiones de los hechos literalmente opuestas. Sin duda, la decisión de Troncoso de no informar sobre el verdadero contenido de las conversaciones con Pani a la Delegación Apostólica, que le había encargado ponerse en contacto con

---

[76] Crespi a Gasparri, 1o. de octubre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, ff. 55r-56r.

[77] Crespi a Gasparri, 5 de noviembre de 1923, *ibidem*, f. 67r/v.

[78] Troncoso a Gasparri, 26 de septiembre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, ff. 2r-3r.

[79] Crespi a Gasparri, 15 de noviembre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, ff. 80r-82v.

[80] Troncoso a Gasparri, 12 de noviembre de 1923, *ibidem*, fasc. 13, ff. 4r-6v.

el ministro, daba lugar a posibles equívocos. Al mismo tiempo, la reacción de Crespi podría parecer exagerada, sobre todo desde el punto de vista temperamental, pues, por un lado, mostraba la exasperación del sacerdote italiano, obligado a vivir en un ambiente donde hasta de los miembros del clero se podían esperar actuaciones inoportunas (como tantas veces había denunciado Crespi y ahora parecía confirmar el caso de Troncoso), y, por otro, su sensación de inadecuación ante una tarea que superaba con mucho sus propias fuerzas. El propio Crespi lo admitía con cierta sinceridad: "Ni los méritos que no poseía ni la confianza que no tenían razones para depositar en mí, sino la clásica ironía del destino me llevó inesperadamente a este cargo actual en un momento de adaptación a unos acontecimientos muy tristes".[81]

Durante aquellas semanas angustiaba especialmente a Crespi la cercanía de la convocatoria electoral nacional, que a finales del año siguiente llevaría al nombramiento del nuevo presidente de la República, pero que ya desde mediados de 1923 había causado un preocupante aumento de la tensión política en todo el país, que alcanzó su punto culminante con el asesinato de Pancho Villa en Parral (Chihuahua) el 20 de julio de 1923.[82] Comentando este hecho de cara a las futuras elecciones, donde ya se perfilaba la probable victoria del candidato gubernamental Plutarco Elías Calles, Crespi declaró que, por un lado, el homicidio podría intimidar a los adversarios de Calles, pero, por otro, también podría fomentar nuevas represalias aún más sangrientas.[83] En medio de un clima muy caldeado, aquellos meses la implicación de muchos católicos y ciertos obispos en la lucha política dio a Crespi más de un motivo de preocupación, así como la organización de eventos religiosos, que por la imponencia de sus manifestaciones y la participación masiva de católicos no quedaban inmunes al riesgo de manipulación política. Ya a finales de 1923, el secretario de la Delegación, empeñado en gestionar las complicadas condiciones creadas para la Iglesia católica en los estados de Durango, Veracruz y Chihuahua, puso en guardia tanto a la Congregación Consistorial como a la Secretaría de Estado ante la convocatoria de un Congreso Eucarístico Nacional anunciado para principios de febrero del año siguiente.[84] En relación con este problema, que sería un foco

---

[81] Crespi a Gasparri, 15 de noviembre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 12, ff. 80r-82v.

[82] J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 581.

[83] Crespi a Gasparri, 21 de julio de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 493 P. O., fasc. 16, ff. 24r-25r.

[84] Crespi a De Lai, 28 de mayo de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 492 P. O., fasc. 15, ff. 58r-59v.

de atención hasta finales de 1924, la prudencia del episcopado parecía dejar mucho que desear:

> Huelga decir cómo no se piensa ni se ve nada de esto, pues se me hace cada vez más penoso ser crítico con las acciones del episcopado, sobre todo desde una posición tan modesta como la mía. Pero negaré que todos los obispos estén siempre de acuerdo, aun en asuntos que lleven la firma de todos ellos. Se empieza con la sorpresa de unos pocos y se acaba con la falta de valor para expresar la propia opinión, y entre ambos términos madura toda suerte de inoportunidades.

Esta última observación no era en absoluto pasajera, pues unos meses después Crespi sacó nuevamente a relucir las distorsiones que se produjeron durante el proceso colectivo de la toma de decisión episcopal, donde, debido a la incertidumbre de muchos, acabaron prevaleciendo las opiniones más extremas de unos pocos. Siguiendo una sugerencia de Crespi por razones de prudencia, el 29 de noviembre de 1923 la Secretaría de Estado pidió a los obispos mexicanos que retrasaran el Congreso Eucarístico hasta después de las elecciones presidenciales para evitar posibles contraindicaciones.[85] Como respuesta, el Congreso se aplazó, sí, pero a octubre de 1924, sólo un mes después de la cita electoral.

> De esa época podría decirse —comentaba desconsolado monseñor Crespi— lo que se decía de la posguerra europea, es decir, que sería peor que la guerra misma… Los obispos no estaban para nada de acuerdo en la celebración de ese Congreso en un momento tan complicado, pero, en vez de tener el valor de ejercer una oposición libre, se limitaban a venir a quejarse a la Delegación. Es una dinámica destructiva. Al final se publicó una pastoral colectiva sobre acción social. Varios prelados me indicaron que el documento, aunque se publicó con la firma de todos los obispos, lo hizo arbitrariamente, pues varios de ellos se limitaron a enviar observaciones y no adhesiones, y otros se opusieron inútilmente por varios motivos. Sin embargo, su firma aparecía junto a la de los promotores. Todo ello depende de unos métodos en los que prefiero no detenerme.[86]

A la luz de los siguientes acontecimientos, y especialmente de lo que sucedería en los meses de junio y julio de 1926, las observaciones de Crespi sobre el *modus operandi* del episcopado mexicano podían suponer una señal de alarma para la Secretaría de Estado. La conducta de los obispos llevó a

[85] Gasparri a Crespi, 29 de noviembre de 1923, *ibidem*, f. 65r.

[86] Crespi a Gasparri, 30 de noviembre de 1923, *ibidem*, ff. 74r-75v.

Crespi a desaconsejar desde el principio a la Santa Sede que concediera cartas de aprobación a la iniciativa, puesto que ya se había empezado "a confundir la aprobación y el ánimo [*sic*] pontificio que se daba a los Congresos Eucarísticos en general, con las formas con que este se había convocado".[87]

En efecto, no faltaron peticiones en este sentido, como atestiguan las súplicas al pontífice que los arzobispos de la ciudad de México y Morelia —promotor y presidente del Congreso, respectivamente—[88] enviaron a la Secretaría de Estado por medio de los misioneros de San José (que una vez más se confirmaban como un canal informativo que muchos consideraban más seguro y fiable que la Delegación Apostólica).[89] Pero la Secretaría de Estado, oportunamente advertida por Crespi, no "picó" y, una vez aplazado el Congreso, monseñor Borgongini Duca escribió al procurador general de los josefinos, el padre Canseco, diciéndole que ya no era necesario hacer llegar dichas súplicas a Pío XI.[90] Hasta la víspera de la celebración, Crespi siguió proporcionando información al respecto, sin dejar de denunciar los gastos ingentes derivados del Congreso, que consideraba desmedidos teniendo en cuenta la complicada coyuntura económica que estaba atravesando el país.

En todo caso, desde mediados de 1923, y durante 1924, la lucha electoral absorbió la mayor parte de las energías de la Delegación Apostólica. Desde el principio, el candidato considerado favorito fue el sonorense Plutarco Elías Calles, cuyo anticlericalismo visceral era bien conocido.[91] Pero las expectativas de la Iglesia tampoco parecía que fueran a mejorar en el caso, bastante improbable, de que otro contendiente lograra vencer al candidato gubernamental. Crespi estaba convencido, y por ello no dejó de señalarlo con el desencanto que le caracterizaba, de que en aquella contienda no había un ideal por el que realmente valiera la pena que los católicos lucharan. Sin embargo, los sectores del catolicismo mexicano más activo desde el punto de vista político no estaban dispuestos a quedarse mirando, y participaron en el debate electoral a varios niveles, desde la mera propaganda antigubernamental hasta la acción directa.

En el primer tipo se encuadra un episodio especialmente grave que sucedió a principios de agosto de 1923, cuando en un periódico católico de la capital y en algunos otros apareció la copia de una carta enviada por la Se-

---

[87] Crespi a De Lai, 28 de mayo de 1923, *ibidem*, ff. 58r-59v.

[88] Mora y del Río a Pío XI, 18 de septiembre de 1923, *ibidem*, ff. 67r-68r; Ruiz y Flores a Pío XI, 18 de septiembre de 1923, *ibidem*, ff. 69r-70r.

[89] Canseco a Borgongini Duca, 16 de noviembre de 1923, *ibidem*, f. 72r.

[90] Borgongini Duca a Canseco, 13 de diciembre de 1923, *ibidem*, f. 73r.

[91] Crespi a Gasparri, 27 de septiembre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 493 P. O., fasc. 16, ff. 26r-28v.

cretaría de Estado al obispo de Concepción (Chile) el 17 de junio de 1922. El prelado chileno, en vista de las elecciones políticas locales, se había dirigido al cardenal Gasparri para preguntarle cómo debía comportarse el clero en la contienda que enfrentaba al partido radical anticlerical con el conservador, inspirado en la doctrina social de la Iglesia,[92] y el secretario de Estado le respondía que el deber del clero de observar "la más estricta neutralidad" en las cuestiones políticas queda mitigado cuando la lucha partidista afecta a cuestiones religiosas. De hecho, en ese caso sería un "deber preciso del obispo y del clero inculcar a los fieles la necesidad de posicionarse contra partidos hostiles a la Iglesia y mantenerse unidos, aun sacrificando sus propias opiniones".[93]

La difusión capilar de este documento movilizó en los días siguientes a los gabinetes de prensa de varias diócesis con la benévola aprobación del arzobispo de la ciudad de México, que sin embargo unos días después se distanció del documento, y desmintió que tuviera que ver directamente con la situación mexicana. La imprudente conducta de Mora y del Río, que le llevó aquellos meses a apoyar con gran ligereza candidaturas como la de Raúl Madero González —hermano del "apóstol de la Revolución" asesinado en 1913—, era un hecho que Crespi atribuía a la debilidad moral y a la senilidad del prelado más que a su mala fe, pero no por ello dejaba de exigir que se adoptaran procedimientos serios.[94]

El peligro denunciado por Crespi era real, a pesar de las directivas establecidas por el episcopado en julio de 1923 que exigían al clero que se abstuviera totalmente en la lucha política e invitando a todos los católicos a la moderación,[95] algo que el sacerdote italiano pudo confirmar personalmente cuando recibió en el siguiente mes de octubre al presidente de la ACJM, René Capistrán Garza. Éste, que visitó a Crespi para ponerlo al tanto de su actividad política, declaró haber redactado personalmente el programa del grupo que lideraba el general Ángel Flores, y que de hecho su nombre ya había aparecido así en varios documentos públicos. Ante lo cual Crespi no dudó en señalar que la actuación de Capistrán le parecía "prematura, in-

---

[92] Fuenzalida a Gasparri, 11 de abril de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Cile, Pos. 246 P. O., fasc. 19, ff. 3r-4r. Para una visión de conjunto de la relación entre los católicos y la política en el Chile de los años veinte, véase S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 105-144.

[93] Gasparri a Fuenzalida, 17 de junio de 1922, ASRS, *AA.EE.SS.*, Cile, Pos. 246 P. O., fasc. 19, ff. 5r-6v.

[94] Crespi a Gasparri, 10 de agosto de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 493 P. O., fasc. 16, ff. 9r-11r.

[95] *Ibidem*, f. 23r.

oportuna y sobre todo peligrosa para la asociación que presidía", y por ello sugirió a su interlocutor que dejara su cargo en la asociación si pensaba dedicarse a la política activa. Capistrán le respondió que "el propio monseñor Mora les había dicho, a él y al asistente eclesiástico de la ACJM, que dada la situación era oportuno que la asociación entrara en una fase de actividad política". Ante la enésima demostración de descrédito por parte del arzobispo, Crespi decidió mantener un perfil bajo.[96]

La candidatura de Flores contaba con el apoyo del Partido Nacional Republicano,[97] fundado poco antes de las elecciones de 1920 por varios miembros del disuelto Partido Católico Nacional y presidido por Rafael Ceniceros y Villarreal —que antes fue gobernador del estado de Zacatecas—, quien el 12 de mayo de 1923 envió a Pío XI un largo memorial para presentar las actividades del Partido y solicitar el apoyo de la Santa Sede. Entre las firmas del documento figuraba la de Miguel Palomar y Vizcarra, jurista de Guadalajara. Los autores de este memorial, tras exponer sintéticamente la complicada historia de relaciones entre la Iglesia y el Estado en México desde los tiempos de la independencia, denunciaban una conducta demasiado complaciente por parte del episcopado hacia el gobierno, inadecuada para afrontar la situación en un país que, a pesar de la orientación religiosa de la inmensa mayoría de la población, quedaba completamente "en manos del socialismo". Dado el apego popular a la figura del papa y a la jerarquía eclesiástica, la única posibilidad de cambiar las cosas era que el propio pontífice indicara firmemente a los católicos mexicanos el camino de un compromiso político orientado a instaurar un gobierno que supusiera un "firme apoyo de la religión".[98]

Consideraciones parecidas expresaría un año y medio después el arzobispo de Guadalajara. Cuando llegó a Roma para la visita *ad limina*, la Secretaría de Estado le pidió (por sugerencia de Crespi)[99] que se quedara en Roma hasta nueva orden, debido a la situación creada en el estado de Jalisco después de la rebelión armada del general Adolfo de la Huerta, que también se presentaba como candidato a la presidencia de la República.[100] En una carta escrita a Pío XI el 19 de octubre de 1924, cuando todavía se

[96] Crespi a Gasparri, 17 de octubre de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 493 P. O., fasc. 16, ff. 37r-38v.

[97] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.,* pp. 112 y 113; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

[98] Ceniceros y Villarreal (y otros) a Pío XI, 12 de mayo de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 496 P. O., fasc. 19, ff. 3r-20r.

[99] Crespi a Gasparri, 27 de julio de 1923, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 495 P. O., fasc. 17, ff. 3r-4v.

[100] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.,* pp. 131-133.

encontraba en la Urbe monseñor Orozco y Jiménez, invitó al pontífice a recordar el precedente de la lucha emprendida por los católicos en el estado de Jalisco en 1918-19, cuando a través de una serie de iniciativas (como el boicot económico) obligaron a las autoridades civiles a retirar el decreto que reducía el número de sacerdotes en la región. A este respecto, el arzobispo preguntaba al papa cómo se deberían haber comportado los obispos si se hubiera dado un caso similar, concluyendo que

> ...los católicos quieren defender a la Iglesia, los obispos tenemos [*sic*] la obligación, los derechos de Dios y de la Iglesia lo exigen. Hemos oído muchas veces apelar a la prudencia, que en muchos casos se confunde con el miedo, y rara vez a la fortaleza cristiana. Por ello pedimos a Vuestra Santidad que se digne a dirigirnos ahora su Augusta Palabra para revitalizar nuestras almas y fortalecerlas para nuevas luchas.[101]

Aquí ya se puede identificar una de las claves que distinguiría después las relaciones entre el Vaticano y el catolicismo mexicano durante el conflicto cristero. La insistente petición de directrices precisas a la Santa Sede ponía de manifiesto el malestar de muchos católicos que, haciendo frente diariamente a los ataques sistemáticos de las autoridades civiles contra la Iglesia, estaban decididos a hacer valer sus derechos; pero no veían que este deseo fuera correspondido adecuadamente por las autoridades eclesiásticas (a excepción de algunos obispos, como Mora y del Río o el propio Orozco y Jiménez)[102] ni por la Delegación Apostólica, a la que no en vano veían frecuentemente "puenteada" y sustituida por otros intermediarios para las comunicaciones entre México y el Vaticano, como los misioneros de San José. Estos grupos sobrentendían un paso fundamental: ante las diversas posturas adoptadas por miembros del laicado, del clero y del episcopado con respecto al gobierno, la aprobación de la Santa Sede supondría un factor decisivo de legitimación. En un clima cada vez más caldeado, como el que precedió al estallido de la Cristiada, cada palabra del papa o de alguno de sus colaboradores corría el riesgo de ser manipulada con fines políticos, no sólo por el gobierno mexicano, sino también por los propios católicos. Precisamente por eso, monseñor Crespi disuadió, en muchas ocasiones, a la Secretaría de Estado de enviar cualquier señal de aprobación a iniciativas políticamente arriesgadas, como el Congreso Eucarístico, aunque sólo fuera un simple saludo. Por otro lado, Crespi también había señalado al arzobispo

[101] Orozco y Jiménez a Pío XI, 19 de octubre de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 3, ff. 10r-17r.

[102] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

de Guadalajara como uno de los principales responsables de la difusión de la famosa carta enviada por la Secretaría de Estado al obispo de Concepción en Chile.[103]

En todo caso, la Santa Sede no tenía de momento ninguna intención de responder a lo que le pedían los intransigentes, sino que parecía dispuesta a continuar por el camino del diálogo con las autoridades mexicanas. El estallido de la revuelta delahuertista en los últimos meses de 1923 interrumpió los contactos establecidos por la Delegación Apostólica y el padre Troncoso con el gobierno para el envío de un nuevo delegado apostólico. El fracaso definitivo de este movimiento en marzo de 1924, aunque por un lado consolidaba la candidatura del anticlerical Calles, por otro ofrecía a la diplomacia pontificia un escenario político más estable de cara a otras posibles negociaciones.

Confirmando en parte esta valoración de la Santa Sede, el gobierno mexicano fue el que retomó la iniciativa, a través de su ministro plenipotenciario, Julio Madero, y el agregado militar de la embajada mexicana en Italia, Francisco Aguilar, que propusieron a monseñor Borgongini Duca un encuentro reservado para discutir las cuestiones pendientes.[104] El primer encuentro tuvo lugar el mediodía del 19 de marzo de 1924 en una habitación privada situada en Via Flaminia 46.[105] Durante la conversación, el secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se centró en la expulsión de monseñor Filippi y en las numerosas disposiciones legislativas mexicanas hostiles a la Iglesia católica, señalando, por otro lado, las ventajas que podría suponer para México tener un representante pontificio en su territorio. Sin embargo, éste no podría llegar al país sin garantías suficientes, que variaban según se tratara de un representante de carácter diplomático (es decir, un nuncio) o de un simple delegado apostólico. Como Madero pidió explicaciones acerca de la influencia que un representante pontificio podría tener en los nombramientos episcopales, Borgongini aclaró que la Santa Sede, si se daban unas relaciones diplomáticas regulares, estaba dispuesta a preguntar al gobierno de manera confidencial para conocer posibles motivaciones políticas ante el candidato preseleccionado, mientras que en los países donde el representante pontificio no tenía carácter diplomático, los gobiernos carecían de este privilegio.

---

[103] Crespi a Gasparri, 12 de marzo de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 493 P. O., fasc. 16, f. 51r/v.

[104] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 66 y 67.

[105] La noticia figura en una nota de la Secretaría de Estado firmada por el propio Borgongini Duca, en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 479 P. O., fasc. 1, f. 32r.

Después de esta entrevista, Madero informó a sus superiores, y en un encuentro posterior —el 5 de junio de 1924— comunicó a Borgongini las directrices que le habían dado al respecto, articuladas en seis puntos:[106]

1) El gobierno mexicano no se oponía al nombramiento de un nuevo representante pontificio.
2) Teniendo en cuenta el ordenamiento constitucional vigente en México, éste debía ser un delegado apostólico y no un nuncio, pues el gobierno no podía garantizar un tratamiento de carácter diplomático a un representante de la Iglesia católica. El delegado, que de por sí representaba a la Santa Sede ante el episcopado, podría tratar no obstante con el gobierno de manera informal sobre asuntos de su competencia.
3) El gobierno estaba dispuesto a conceder al delegado apostólico, acceso al código cifrado para comunicarse con el Vaticano.
4) En caso de que una acción del delegado apostólico provocara la desaprobación del gobierno o del pueblo mexicano, el gobierno —antes de proceder de manera unilateral— pediría a la Santa Sede que lo convocara.
5) Por las mismas razones referidas en el punto 2, el gobierno no enviaría a ningún representante a la Santa Sede.
6) El representante vaticano podría discutir de manera confidencial con las autoridades civiles sobre los nombramientos episcopales, en nombre de la armonía entre los intereses de la nación y de la Iglesia. La presencia del delegado apostólico debía servir para preservar al clero local de cualquier posible intromisión en política. Respecto al nombramiento del delegado en cuestión, el gobierno recibiría gustoso la solicitud —siempre de manera oficiosa— de su visto bueno.[107]

Ante la inesperada disponibilidad del gobierno para negociar, el cardenal Gasparri consideró oportuno convocar una nueva reunión de la Congregación para decidir qué hacer. Durante la sesión —que se celebró el 15 de junio de 1924 en presencia de los cardenales De Lai, Merry del Val, Sbarretti, Boggiani, Bonzano, Bisleti, Tacci y Gasparri— los purpurados enseguida señalaron el riesgo que suponía garantizar al gobierno mexicano su facultad para conceder el beneplácito a un posible delegado apostólico e

[106] Véase, al respecto, la nota mecanografiada del 5 de junio de 1924, en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, f. 41r. S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 67.
[107] Nota de Borgongini Duca, 6 de junio de 1924, *ibidem*, f. 44r.

intervenir por cualquier motivo en la provisión de puestos vacantes. "Estos dos privilegios, en caso de aprobarse, constituirían un peligroso precedente", sentenció De Lai, quien consideraba necesario "continuar con las negociaciones excluyendo estas dos peticiones".[108] Para Boggiani, era en todo caso positivo que el gobierno se hubiera atrevido a hacer estas propuestas, pero dicho esto no había que sentar un peligroso precedente para otras delegaciones apostólicas, pues si concedieran al gobierno todo lo que solicitaba darían una impresión pésima ante el episcopado. Sobre este punto, el cardenal Bonzano confirmó la sugerencia de Boggiani refiriéndose a su propia experiencia en Estados Unidos.[109]

Gasparri, como de costumbre, concluyó mostrándose dispuesto a dar a conocer al gobierno el nombre del delegado antes de enviarlo y asegurar al mismo tiempo que la Santa Sede no elegiría para el episcopado a candidatos demasiado comprometidos políticamente.[110] A esta reunión siguió una nota verbal, redactada por monseñor Malusardi, que el 17 de junio de 1924 fue entregada por Borgongini Duca a Madero.[111] Las condiciones que ponía la Santa Sede fueron aceptadas en su conjunto por el gobierno, que el siguiente mes de agosto (siempre a través de Madero) invitó a la Secretaría de Estado a dirigirse al Ministerio mexicano de Relaciones Exteriores para pedir oficialmente las garantías necesarias para el envío de un delegado apostólico.[112]

A la nota firmada por el cardenal Gasparri y enviada el 5 de septiembre de 1924, respondió el 25 de octubre el ministro mexicano de Relaciones Exteriores, Aarón Sáenz, informando a la Santa Sede de la disponibilidad del gobierno para recibir a un delegado apostólico, al que se le concedería el acceso a esa figura según lo acordado.[113] Justo un mes después, Borgongini Duca comunicó a Madero el nombre de la persona elegida por la Santa

---

108 ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle Sessioni, 1924, n. 1276, stampa 1129, s.n.f.

109 "Aconsejaría… responder que los Estados Unidos han admitido al delegado y han aprobado su cargo, incluso en tiempos de guerra, sin pretender muchos privilegios, que no se suelen conceder allí donde existe una simple Delegación, como por ej. en Cuba. Mitigaría la respuesta negativa, sin embargo, diciendo que enviaremos a un delegado bien preparado y que, por lo que concierne a los nombramientos de los obispos, tendremos un cuidado especial en no causar problemas al gobierno" (*idem*).

110 *Idem*.

111 "Nota verbale rilasciata da Mons. Borgongini al Sig. Madero, Ministro del Messico presso il Quirinale", 17 de junio de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, f. 26r/v.

112 Borgongini Duca a Gasparri, 12 de agosto de 1924, *ibidem*, ff. 28r-29r.

113 Sáenz a Gasparri, 25 de octubre de 1924, *ibidem*, ff. 33r-34r. E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 57, 199-201.

Sede para cubrir ese cargo:[114] Serafino Cimino, custodio de Tierra Santa y ministro general de la orden de los Frailes Menores, cuyo nombramiento como arzobispo titular de Cirro y delegado apostólico en México hizo oficial Pío XI durante el consistorio secreto del 18 de diciembre de 1924.[115]

El acuerdo alcanzado para el envío de un representante pontificio a México suponía un éxito para la Santa Sede, pero se enmarcaba en una situación que de día en día se iba haciendo cada vez más precaria para la Iglesia mexicana, a causa de numerosos focos de tensión. En Aguascalientes, el obispo Ignacio Valdespino y Díaz había sido acusado por el presidente Calles de ejercer presión política con motivo de las elecciones locales en favor del candidato a gobernador que luego resultó elegido. Unas semanas más tarde, la noche del 20 de enero de 1925, Valdespino sufrió un ataque y una paliza en su habitación por parte de un grupo de defensores del presidente, que quedaron impunes.[116] En Guadalajara, en cambio, a finales de diciembre de 1924 se cerró el seminario *manu militari* por orden del gobernador Zuno, debido a que los seminaristas "formaban una panda de ociosos que serían más útiles para el Estado si se prepararan para otra misión", y "que la convivencia de tantos jóvenes daba lugar a las peores perversiones".[117]

La misma suerte corrieron el resto de los seminarios del estado, y también algunos conventos y escuelas. Como respuesta al ataque del gobierno de Jalisco, el 2 de enero de 1925 un Comité de Defensa Religiosa constituido por militantes de la ACJM y la CNCT publicó un manifiesto que, evocando los tiempos de la persecución romana, llamaba a los católicos a la "reconquista y a la defensa". En pocas semanas, el Comité dio paso a la Unión Popular (UP), fundada por el joven activista católico Anacleto González Flores siguiendo el modelo del *Volksverein* que guio a la resistencia de los católicos alemanes en tiempos del *Kulturkampf*. Independiente de la jerarquía eclesiástica y del clero, y dotada de una estructura bastante ágil e informal, la UP iba a ofrecer una contribución decisiva a la organización de la rebelión cristera en la zona centro-oriental del país.[118]

---

[114] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, f. 50r.

[115] *AAS*, 16 (1924), p. 428.

[116] Valdespino a Crespi, 24 de enero de 1925, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, ff. 21r-22r.

[117] Crespi a Gasparri, 27 de diciembre de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 495 P. O., fasc. 17, ff. 32r-33v.

[118] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.,* pp. 145-147; E. Olmos Velázquez, *La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el conflicto religioso mexicano, 1925-1929*, Guadalajara, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Historiae Ecclesiasticae, 1991, pp. 110 y 111.

También preocupaba a la Santa Sede la violenta propaganda anticlerical desarrollada en el estado de Tabasco por el gobernador Tomás Garrido Canabal, que también había aprobado la reducción a tres del número de sacerdotes (ya extremadamente escaso debido a la situación de abandono sustancial en la diócesis) y la expulsión del clero extranjero, y que siguió distinguiéndose por su fanatismo anticatólico durante los años siguientes. Esta situación llevó al obispo de Tabasco, el jesuita monseñor Pascual Díaz y Barreto, a alejarse de la diócesis durante unos meses. Comentando el decreto de restricción del clero en sus informes para la Congregación Consistorial, monseñor Crespi señalaba que no tenía la esperanza de asistir a una oposición popular como la que en cambio se había producido en los estados de Durango y Chihuahua, porque en Tabasco la población se encontraba "en la primera evangelización casi en su totalidad", y por lo demás era "víctima del bolchevismo" y estaba "formada por católicos fríos y sobre todo atemorizados".[119] Sin embargo, el secretario de la Delegación Apostólica también reprochaba al obispo de Tabasco que su prolongada ausencia de la diócesis parecía ser síntoma de un miedo excesivo, sobre todo en comparación con el comportamiento mostrado en circunstancias similares por otros prelados, como el arzobispo de Veracruz, monseñor Rafael Guízar y Valencia.[120]

Por encima de todos los episodios de conflicto a nivel local estuvo, sin duda, la celebración del Congreso Eucarístico en octubre de 1924, que recrudeció irremediablemente las tensiones entre la Iglesia y el *establishment* político e ideológico mexicano.[121] El 25 de octubre de 1924, el mismo día en que el ministro de Relaciones Exteriores, Sáenz, envió al cardenal Gasparri la nota que autorizaba la entrada de un delegado apostólico en México, ese mismo ministerio hizo saber a la Santa Sede, mediante su representante en el Quirinale, que el gobierno perseguiría a los responsables de las violaciones de la Constitución que se habían producido con motivo de dicho Congreso,[122] y que confirmaban todo lo que monseñor Crespi venía pronosticando desde el año anterior. Entre los procedimientos gubernamentales también estaba previsto el despido de los empleados estatales que hubieran

[119] Crespi a De Lai, 16 de octubre de 1924, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, f. 118r/v.

[120] Crespi a De Lai, 1o. de octubre de 1924, *ibidem*, ff. 111r-113r.

[121] J. W. Wilkie, "The meaning of the Cristero Religious War against the Mexican Revolution", *Journal of Church and State* 2, 1964, pp. 219 y 220.

[122] Nota mecanografiada, 25 de octubre de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Pos. 489 P. O., fasc. 13, f. 35r.

participado en el Congreso o que hubieran decorado la fachada de sus viviendas para la ocasión.[123] La coincidencia nada casual de las fechas sirvió al gobierno para desacreditar al clero mexicano —acusado una vez más de querer entrometerse en la política nacional— y ostentar a la vez buena voluntad hacia la Santa Sede.

Las instrucciones impartidas por la Secretaría de Estado a monseñor Cimino en enero de 1925[124] partían de los últimos acontecimientos y ponían en guardia al nuevo delegado apostólico ante dos peligros: la implicación de los católicos en la política y la posible pretensión por parte del gobierno de intervenir en el nombramiento de obispos. Sobre el primer punto, las directivas de la Secretaría de Estado volvían a proponer que se distinguiera entre la acción social y política de los católicos, lo que supondría un criterio guía fundamental para la Iglesia mexicana hasta bien entrados los años treinta, pero al mismo tiempo podía dar pie a equívocos con mucha facilidad. Sobre la delicada cuestión de los nombramientos episcopales, la Secretaría de Estado no quería que la pillaran desprevenida ante posibles sorpresas por parte del gobierno.[125]

Por su parte, en sus instrucciones para Cimino, la Congregación Consistorial recomendaba

> ...que todo el clero, obispos, sacerdotes y religiosos, se dediquen exclusiva y totalmente a la religión. Que prediquen a *Jesum Christum et hunc crucifixum*: cultiven la piedad, la frecuencia de los sacramentos, la devoción; que enseñen la doctrina cristiana; que cuiden no solo a las mujeres sino también a los hombres, a todo el pueblo, y especialmente a los llamados indios, que son gran parte de esta población. Que no ataquen directamente a las leyes civiles, ciertamente impías y perseguidoras, sino que traten de rebajar el daño cultivando e infundiendo en todos los principios cristianos.[126]

[123] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 137-139. Sobre el Congreso, véase Crespi a Gasparri, 20 de octubre de 1924, ASRS, *AA.EE.SS.*, Pos. 492 P. O., fasc. 15, ff- 115r-119r.

[124] "Istruzioni per Monsignor Serafino Cimino Arcivescovo tit. di Cirro e Delegato apostolico nella Repubblica del Messico", 17 de enero de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, ff. 67r-70r.

[125] "En referencia a la elección de los Obispos, el Gobierno mexicano tal vez intente proponer ciertos candidatos; sin embargo, Mons. Delegado, aunque con la cortesía y precaución necesarias, se mostrará inflexible ante cualquier discusión sobre este tema… Por otro lado, Mons. Delegado, el Gobierno mexicano asegurará que la Santa Sede velará por el nombramiento de Obispos eclesiásticos no implicados en las luchas políticas y que sean totalmente de confianza a la hora de buscar el bien de las almas" (*idem*).

[126] Una copia de las instrucciones de la Consistorial se encuentra en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 13, ff. 81r-88r.

El nuevo delegado apostólico se disponía por tanto a comenzar su misión en México en medio de un clima de tensión[127] que el Congreso Eucarístico, con sus seguidores, no había hecho más que envenenar, llevando a monseñor Crespi a formular, el 20 de octubre de 1924, una sombría previsión: "La peor de las consecuencias de todo lo sucedido será la reanudación de las iras anticlericales, especialmente en las organizaciones obreras, tal como indican múltiples indicios".[128]

III. Hacia la ruptura

Para que los pronósticos de Crespi se cumplieran, y de manera rotunda, no hubo que esperar más de cuatro meses. A las veinte horas del 21 de febrero de 1925, un centenar de hombres dirigidos por el secretario general de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), Ricardo Treviño, y por el sacerdote español Manuel Monge se dirigían de la capital mexicana hacia la iglesia de La Soledad para pedirle al párroco que se la entregara. Al negarse el párroco, la iglesia fue secuestrada y pasó a manos de otro sacerdote, el padre Joaquín Pérez.[129] Nacía así la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, de la que Pérez sería el patriarca.[130] La reacción popular católica fue inmediata, hasta el punto de que el domingo siguiente, 23 de febrero, se impidió a Monge celebrar la misa, y Pérez tuvo que esconderse en la sacristía de la iglesia mientras los bomberos dispersaban con mangueras y chorros de agua a la multitud congregada fuera del templo. La postura que adoptó el gobierno ante este cisma —inspirado por el propio gobierno, donde el líder de la CROM, Luis Napoleón Morones, se convirtió en ministro de Industria, Comercio y Trabajo— fue en líneas generales complaciente. Después de las protestas de los católicos, Calles decretó que la iglesia de La Soledad se cerrara definitivamente, y entregó a los cismáticos el templo (previamente desacralizado) de Corpus Christi.[131]

[127] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 136.

[128] Crespi a Gasparri, 20 de octubre de 1924, *cit.*

[129] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

[130] El texto del *Manifiesto al Clero Secular y Regular de la Iglesia Católica Apostólica y Romana*, difundido en las semanas siguientes por el "Patriarca Pérez", se encuentra en J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 149-151. El marco cultural e ideológico del intento de cisma de 1925 ha sido analizado por M. Butler, "Sotanas rojinegras: Catholic anticlericalism and Mexico's revolutionary schism", *The Americas* 4, 2009, pp. 535-558.

[131] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 148, 149, 153 y 154; P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 37 y 38; "Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992", *El Universal*, México, vol. I, 1992, pp. 89 y 99.

Que el gobierno mexicano quería crear una Iglesia nacional separada de Roma no era ninguna novedad, pues hubo episodios similares durante la Revolución, e incluso antes, con los gobiernos liberales del siglo XIX, anteriormente citados. El elemento original en este intento de cisma residía sobre todo en que emanaba directamente de un sindicato, la CROM, lo que, por un lado, ponía de manifiesto un vínculo cada vez más orgánico entre la principal organización obrera mexicana y el gobierno, y, por otro, confirmaba que la confrontación-conflicto entre la Iglesia y el Estado seguía desarrollándose sobre todo en el terreno de las cuestiones sociales. En este sentido, el cisma de febrero de 1925 podía suponer una respuesta al Congreso Eucarístico, dando prueba de la vitalidad de la acción social católica y de la capacidad de la Iglesia para movilizar a las masas populares, y por ello representaba para algunos un momento de "esplendor del catolicismo social".[132] El propio Crespi confirmó esta perspectiva cuando el 20 de febrero de 1925, un día antes de la ocupación de la iglesia de La Soledad, advirtió al cardenal Gasparri que la CROM estaba preparando una serie de ataques contra los católicos.[133]

Con la complicidad de las autoridades civiles, los cismáticos lograron adueñarse de varias iglesias en los estados de Puebla, Veracruz, Tabasco y Oaxaca, no sin enfrentamientos violentos. Concretamente en Tabasco, el gobernador Garrido Canabal fue el primer promotor de la iniciativa, que en su opinión bien podía figurar en el programa de "desfanatización" que llevaba a cabo desde hacía tiempo. Al frente de la iglesia cismática en Tabasco puso Garrido al vicario de la diócesis, Manuel González Punaro, que tras la confusión inicial rechazó el encargo, confirmando su fidelidad a la Iglesia de Roma. Como respuesta, el gobernador mandó cerrar todas las iglesias con el pretexto de entregárselas a los cismáticos. Junto a las iglesias, se cerraron todas las escuelas públicas para obligar a los jóvenes a ir a las "escuelas racionalistas" establecidas por el propio Garrido, que *de facto* ejercía en su estado un poder dictatorial imperturbable.[134]

Si desde el punto de vista religioso el cisma era, según Crespi, una "burla", suponía, sin embargo, una gravísima acción política de desafío por par-

[132] M. G. Aguirre Cristiani, *¿Una historia compartida?*, *cit.*, pp. 238-250.

[133] Crespi a Gasparri, 20 de febrero de 1925, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, ff. 51r-52r.

[134] J. Meyer, *La Cristiada, II, cit.*, pp. 151 y 152; M. de Giuseppe, "El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934)", *Historia Mexicana* 2, 2011, pp. 643-706.

te del gobierno.[135] La movilización de los católicos fue prácticamente inmediata, y en muchos casos espontánea. Para el encargado de negocios de la Delegación Apostólica, que hasta ese momento siempre estuvo dispuesto a señalar los excesos políticos del clero y del laicado político, también se habían sobrepasado todos los límites.[136]

A la movilización espontánea de muchos católicos se unió el trabajo de los cuadros dirigentes del asociacionismo católico mexicano (ACJM, CNCT, Caballeros de Colón, Federación Arquidiocesana del Trabajo, Adoración Nocturna, Unión de Damas Católicas y Congregación Mariana) que, reunidos el 9 de marzo de 1925 en la sede de los Caballeros de Colón, dieron vida a un nuevo organismo de acción cívica, independiente de la jerarquía eclesiástica: la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR).[137] La fundación de la Liga se hizo oficial con un manifiesto programático el 21 de marzo siguiente.[138] Además, de los principales exponentes laicos del movimiento social católico —entre ellos Rafael Ceniceros y Villarreal, y Miguel Palomar y Vizcarra, que se convirtieron respectivamente en presidente y vicepresidente de la Liga—, tras el nacimiento de la LNDLR se hallaba la contribución de varios jesuitas, concretamente del asistente eclesiástico de la ACJM, Bernardo Bergoënd (que ya había elaborado un proyecto al respecto a finales de 1919), y el padre Rafael Martínez del Campo.

También en esta ocasión los jesuitas demostraron estar en el centro cultural e ideológico de las organizaciones católicas más importantes del país. Junto a Bergoënd y Martínez del Campo, otros jesuitas, como Alfredo Méndez Medina, Arnulfo Castro, Mariano Cuevas y Carlos Heredia, tuvieron un papel protagonista en la reanudación posrevolucionaria del asociacionismo católico, distinguiéndose por su sensibilidad hacia las cuestiones sociales (lo que los situaba a todos los efectos en la vanguardia del mundo católico) y por la intransigencia con la que concebían su relación con las autoridades políticas mexicanas.

Dicha intransigencia, como veremos, también los llevará a protagonizar el posterior conflicto cristero, aunque no era la única orientación política de la Compañía de Jesús presente en la provincia mexicana. Quien más

[135] C. J. Alejos, "Plutarco Elías Calles, Álvaro Obregón y la «Iglesia católica apostólica mexicana» (1925-1935)", en J. L. Soberanes Fernández y O. Cruz Barney (eds.), *Los arreglos del presidente Portes Gil*, *cit.*, pp. 15-39; M. Butler, *Sotanas rojinegras*, *cit.*

[136] Crespi a Gasparri, 4 de marzo de 1925, *cit.,* f. 75r.

[137] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 110-118; E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 89-142; R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 141 y 142; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

[138] "Los católicos se organizan en la Liga Nacional de Defensa Religiosa", *El Universal*, 21 de marzo de 1925.

se oponía a la línea encarnada por estos jesuitas era, sobre todo, el padre provincial, el italiano Camillo Crivelli, que gobernó la Compañía mexicana de 1920 a 1925. En la correspondencia entre Crivelli y el preboste general Wlodimierz Ledóchowsky se pueden identificar enseguida las razones que llevaron al provincial a criticar la labor de estos padres jesuitas, empezando por un excesivo espíritu de independencia que los llevaba a actuar sin tener en cuenta ningún parecer más que el propio. Éste era el motivo por el que Crivelli, por indicación de Ledóchowsky y tal vez también de acuerdo con varios obispos, apartó a Méndez Medina a finales de 1924 de la dirección del Secretariado Social Mexicano (SSM),[139] órgano de coordinación del movimiento social católico fundado por el episcopado en octubre de 1920.[140] Crivelli también condenaba la presunción con la que Méndez Medina —según referían varios testigos— afirmaba que ni sus superiores ni los obispos mexicanos sabían nada de cuestiones sociales.[141] Observaciones parecidas hacía también repetidamente sobre Mariano Cuevas, de quien Crivelli señalaba, aparte de su indisciplina, su exagerado espíritu nacionalista.[142] Este último era un rasgo común a muchos jesuitas, que Crivelli atribuía a la formación que éstos habían recibido en las últimas décadas del siglo XIX. Para acabar con este fenómeno, que se había convertido en un peligroso factor de división dentro de la Compañía, a finales de 1923 Crivelli también propuso a Ledóchowsky alejar a los jesuitas de la capital y privarlos del derecho a voto activo y pasivo en la Congregación provincial.[143]

Como italiano, Crivelli representaba un objetivo polémico para los jesuitas más nacionalistas, que entre otras cosas le reprochaban que prestara excesiva atención a las residencias jesuitas de América central (que hacían referencia a la provincia mexicana) y a la misión con los indios en la región tarahumara.[144] El provincial sabía que gozaba del apoyo del preboste gene-

---

[139] Véase, por ejemplo, Crivelli a Ledóchowsky, 14 de noviembre de 1924, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Provincia Mexicana, Epistolae, 1007, Praep. Provinc. 1924, n. 20. En una carta posterior, Crivelli escribió que el principal defecto de Méndez Medina era la "megalomanía" y el "orgullo" (Crivelli a Ledóchowsky, 24 de febrero de 1925, *ibidem*, Praep. Provinc. 1925, n. 4).

[140] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 48-53.

[141] "Negotia Provinciae Mexicanae-De P. Alfredo Méndez Medina", s. f. (finales de 1923), ARSI, Provincia Mexicana, Epistolae, 1006, Praep. Provinc. 1923, n. 17.

[142] Crivelli a Ledóchowsky, 16 de octubre de 1925, ARSI, Provincia Mexicana, Epistolae, 1007, Praep. Provinc. 1925, n. 32.

[143] "Negotia Provinciae Mexicanae-De spiritu nationali", ARSI, Provincia Mexicana, Epistolae, 1006, Praep. Provinc. 1923, n. 27.

[144] Sobre la misión en la Tarahumara, véase M. de Giuseppe, *Messico 1900-1930*, *cit.*, pp. 237-252.

ral, pero en alguna ocasión también encontró apoyo en monseñor Crespi, que como encargado de negocios de la Delegación Apostólica tenía que enfrentarse a situaciones no demasiado diferentes.

Ledóchowsky compartía la línea de prudencia expresada por Crivelli, y por tanto estaba de acuerdo en censurar la acción de determinados jesuitas. Por otro lado, el "pulso" que el preboste general podía conocer de la situación mexicana dependía forzosamente de su referente *in loco*, es decir, del padre provincial. Desde este punto de vista, la sustitución de Crivelli por el mexicano Luis Vega al frente de la provincia en 1925 favoreció, sin duda, los planes de los jesuitas más intransigentes, decididos a no evitar la confrontación —incluso violenta— con el gobierno.

En cualquier caso, Crivelli no era el único en señalar el excesivo nacionalismo de varios miembros del clero. Ese mismo problema lo indicó también otro religioso, probablemente dominico, que en un informe que entregó en mayo de 1925 al cardenal Boggiani denunciaba la hostilidad general por parte del clero nacional —y también de ciertos obispos— frente a los sacerdotes extranjeros.[145] Sin embargo, éste no era el único motivo de interés de este documento, que era anónimo, y que, partiendo de una situación objetiva de persecución de la Iglesia católica, ofrecía una lectura ideológica e internacional bastante distorsionada. Tras el cisma del "patriarca Pérez" se ocultarían "rusos soviéticos", que en México contaban con la misma protección que el presidente Plutarco Elías Calles, "descendiente de judíos", garantizaba a hebreos y protestantes, de modo que estos últimos eran libres para desarrollar "una propaganda muy activa a base de dólares". El origen del permanente estado de revolución en el país no era otro, según el redactor del informe, que la voluntad de expansión política y financiera de los Estados Unidos.

A esta perspectiva contribuían algunos datos de la realidad, como el reconocimiento mexicano de la Unión Soviética en 1924,[146] el apoyo de varios grupos protestantes norteamericanos a la política religiosa del gobierno mexicano[147] y los intereses de las compañías petrolíferas, que de hecho acabaron dictando la política estadounidense en relación con América La-

---

[145] Anónimo a Boggiani, 12 de junio de 1925 (la fecha es errónea, es más probable que sea el 12 de mayo de 1925), ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 499 P. O., fasc. 21, ff. 25r-32r.

[146] D. Spenser, *The Impossible triangle. Mexico, Soviet Russia and the United States in the 1920s*, Durham, London, Duke University Press, 1999, pp. 69 y 70.

[147] J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 71-78 y 136; D. Baldwin, "Broken Traditions. Mexican Revolutionaries and Protestant Allegiances", *The Americas* 2, 1983, pp. 229-258; J.-P. Bastian, "El protestantismo y la revolución mexicana 1914-1940", *Historia general de la Iglesia en America Latina,* V, *cit.*, pp. 342-359.

tina.[148] Sin embargo, a todo ello se unían consideraciones que aludían a un posible complot, y que eran imposibles de documentar, pero que se fueron insertando en el horizonte cultural de parte del mundo católico de la época, sobre todo en lo referente a un cierto tono antijudío.[149] El cardenal Boggiani, que pasó la información recibida al cardenal Gasparri, también parecía compartir esas reflexiones.[150] Por otro lado, la situación internacional de México era más compleja de lo que explicaban estas simplificaciones.

Por lo que se refiere concretamente a Estados Unidos, después de la política incierta y contradictoria del presidente Wilson, la administración republicana de Warren Harding (con el secretario de Estado, Charles Evans Hughes) dio pruebas de un mayor realismo. Al general Obregón, Hughes le puso como condición para obtener el reconocimiento estadounidense —indispensable para reanudar el flujo regular de inversiones desde el exterior—[151] la restitución o resarcimiento de las propiedades norteamericanas requisadas por el gobierno mexicano en virtud de la nueva Constitución. De hecho, el texto de 1917, aparte de constituir el ataque más duro asestado nunca antes contra la Iglesia católica en la legislación mexicana, impactó también en los intereses económicos estadounidenses, al limitar el derecho de propiedad a los extranjeros y calificar como propiedad de la nación, todos los recursos naturales y del subsuelo (artículo 27). Tras el rechazo inicial de Obregón, un trabajo diplomático paciente permitió que en agosto de 1923 se llegara a los acuerdos de Bucareli, que establecían un compromiso basado en el principio de irretroactividad de la ley, no aplicable a los títulos de propiedad obtenidos antes de la aprobación de las normas constitucionales.[152] A dichos acuerdos siguió el reconocimiento *de iure* del gobierno de Obregón, al que los Estados Unidos prestaron durante los meses siguientes un apoyo fundamental (bajo la forma de un embargo selectivo de armas) para acabar con el movimiento revolucionario del general Adolfo de la Huerta. Contrariamente a la *desiderata* expresada por importantes líderes del mundo católico norteamericano, como monseñor Kelley, la cuestión de la libertad religiosa no se tocó sustancialmente en las negociaciones previas al reconocimiento.[153]

---

[148] D. Spenser, *op. cit.*, pp. 23-25.

[149] Orozco y Jiménez a Pío XI, 19 de octubre de 1924, *cit.*; "La parola del Papa e la persecuzione religiosa in Messico", *La Civiltà Cattolica* II, 1926, pp. 202-212.

[150] Boggiani a Gasparri, 12 de mayo de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 499 P. O., fasc. 21, ff. 22r-23v.

[151] D. Spenser, *op. cit.*, p. 66.

[152] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 27-29.

[153] *Idem*.

En cambio, la tensión entre ambos países volvió a incrementarse con la llegada al poder de Calles, que parecía decidido a no rebajar la aplicación íntegra del dictado constitucional. Ante las dificultades persistentes que afectaban a las propiedades estadounidenses en México, el nuevo secretario de Estado, Frank Billings Kellogg, declaró públicamente el 12 de junio de 1925 que tenía "un gran interés en la estabilidad, prosperidad e independencia de México", pero no podía "tolerar la violación de sus obligaciones ni la falta de protección de los ciudadanos americanos".[154] La respuesta de Calles no se hizo esperar, y se concretó en dos nuevas leyes; la primera (31 de diciembre de 1925) establecía la ciudadanía mexicana como requisito fundamental para poder extraer petróleo del país y limitaba a cincuenta años las concesiones anteriores a 1917, mientras que la segunda (21 de enero de 1926) impedía que los extranjeros pudieran adquirir terrenos que estuvieran próximos a las costas y a las fronteras del país en una franja de cincuenta kilómetros.

Sin embargo, por lo que se refería a la Unión Soviética, más allá de las simpatías expresadas por Calles y por las elites intelectuales mexicanas hacia varios aspectos del experimento soviético, la política exterior del gobierno mexicano —que en 1924, con Obregón, había consentido el reconocimiento diplomático de la URSS— venía dictada sobre todo por la exigencia de no disgustar a sus defensores más situados a la izquierda, y al mismo tiempo remarcar una cierta autonomía respecto a su gigante vecino estadounidense.[155]

También conviene señalar que durante aquellos años el uso del paradigma "bolchevique" para interpretar la política mexicana era común tanto a muchos católicos como a los "halcones" de la administración estadounidense (como el embajador en México, James Rockwell Sheffield, y el *assistant secretary* del Departamento de Estado, Robert E. Olds), que representaban sobre todo los intereses de las compañías petrolíferas.[156] En todo caso, a nivel ideológico los católicos mexicanos más intransigentes seguían viendo en el coloso norteamericano la causa de la disgregación política, social y cultural de México en el siglo XIX.

El escenario político internacional y el recrudecimiento de la persecución religiosa en muchos estados de la Federación mexicana condiciona-

[154] J.-B. Duroselle, *De Wilson à Roosevelt. Politique extérieure des États-Unis 1913-1945*, París, Armand Colin, 1960, pp. 204 y 205.

[155] D. Spenser, *op. cit.*, p. 49.

[156] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 34-55; J. J. Horn, "U.S. Diplomacy and «The Specter of Bolshevism» in Mexico (1924-1927)", *The Americas* 1, 1975, pp. 31-45.

ron de manera decisiva el contexto en el que el nuevo delegado apostólico, Serafino Cimino, se disponía a comenzar su misión. Su llegada al país estuvo precedida por los terribles acontecimientos de Aguascalientes, donde la noche del 27 de marzo de 1925 los fieles que salían de la iglesia de San Marcos fueron atacados por un grupo de milicianos agraristas y policías. Al primer contacto siguió un auténtico choque armado, en el que se desplegó a doscientos soldados con tres ametralladoras. Además de cuarenta muertes, se produjeron más de 250 heridos y 76 detenciones. Las autoridades atribuyeron la responsabilidad de lo sucedido al párroco, al que acusaron de ordenar a los fieles que atacaran a las tropas del ejército federal. A continuación, tuvo lugar un sumario, que concluyó con la expulsión de cuatrocientas personas fuera del estado.[157] El mismo 27 de marzo, monseñor Crespi informó al cardenal Gasparri del envío de una circular en la que el gobierno ordenaba aplicar la parte del artículo 130 de la Constitución relativa al clero extranjero.[158]

Pocos días antes, el 24 de marzo, el secretario de la Delegación había sido convocado urgentemente en el Ministerio de Exteriores, donde el subsecretario Genaro Estrada le comunicó que el presidente estaba muy enfadado por la actitud de los católicos, sobre todo tras la publicación del manifiesto de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, y que por ello no consideraba oportuno que el nuevo delegado apostólico llegara en ese momento. Crespi expresó su sorpresa al conocer la noticia, y señaló que el gobierno mexicano había alcanzado poco antes un acuerdo con la Santa Sede, pero creyó oportuno no quejarse más allá de un cierto límite, y se ciñó a indicar que muy probablemente no conseguiría avisar al delegado, pues ya se encontraba de viaje.[159]

La mañana del 4 de abril de 1925 fue el propio monseñor Cimino, convocado por el ministro de Interior, Gilberto Valenzuela, quien expresó su gran sorpresa por la actitud del gobierno, a lo que él ministro respondió que el gobierno no estaba al corriente de las negociaciones mantenidas con anterioridad, y que "todo había tenido lugar en Roma por la iniciativa personal del señor Giulio Madero".[160] Durante la entrevista, Valenzuela dijo a Cimino, "como nueva concesión", que podría comunicarse en clave con la

---

[157] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 161 y 162.

[158] Crespi a Gasparri, 27 de marzo de 1925, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, f. 95r.

[159] Crespi a Gasparri, 27 de marzo de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 14, ff. 6r-7v.

[160] Cimino a Gasparri, 13 de abril de 1925, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, f. 100r/v.

Secretaría de Estado, y le rogó que exigiera a los católicos y a la Liga que no utilizaran la religión con fines políticos. Por último, decidieron que para cualquier contacto entre la Delegación Apostólica y el ministro, el intermediario sería monseñor Crespi, que ya era conocido en el Ministerio.

Cimino no se inmutó por la deshonestidad del gobierno, y en su primer informe a Gasparri pasó enseguida a reseñar los principales problemas de la Iglesia que se le presentaron al llegar. Aparte de los coletazos del intento de cisma y de los hechos de Aguascalientes, Cimino ponía en evidencia las medidas con que algunos estados estaban procediendo a aplicar el artículo 130 de la Constitución. En el primer puesto de la clasificación figuraba Tabasco, cuyo gobernador seguía poniendo "condiciones que rozan lo imposible para aquellos que quieran ejercer su ministerio sacerdotal". De hecho, un decreto aprobado por Garrido Canabal establecía que los sacerdotes de Tabasco debían proceder de escuelas gubernamentales, tener más de cuarenta años, llevar más de cinco años residiendo en el estado y estar casados. De todas las diócesis mexicanas, Tabasco era una de las que estaban en peores condiciones, también debido a la ausencia del obispo, monseñor Díaz, que en aquel momento se encontraba en la capital. A propósito de esto, Cimino aún no consideraba prudente animar al prelado a regresar, al contrario de lo que afirmaba Crespi los meses previos.[161]

Cimino sostenía que, dada la situación, quería proceder "muy despacio, viendo y considerando que los ánimos están muy agitados y nada dispuestos a hacer concesiones ni prestarse al bien común de la Iglesia y de la Patria".[162] Esta era la razón por la que el delegado había declinado la invitación del arzobispo de la ciudad de México para participar en una reunión con todos los obispos donde se debían tratar, según palabras de Mora y del Río, "asuntos importantes".

Una semana después, el 15 de mayo de 1925, el delegado apostólico tuvo que partir hacia Denver (Colorado, Estados Unidos) por graves motivos de salud. Una vez recuperado definitivamente en agosto de 1925, Cimino pidió el visado diplomático en la embajada mexicana de Washington. Sin embargo, las autoridades mexicanas le negaron la autorización para volver a su país, rechazando el carácter diplomático de su misión y considerando que su regreso en ese momento era inoportuno, y rogando a la Santa Sede que interpretara esa comunicación de manera amistosa.[163] En cuanto

[161] Crespi a De Lai, 14 de noviembre de 1924, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 46, fasc. 213, f. 119r.

[162] Cimino a Gasparri, 13 de abril de 1925, *cit.*, f. 102v.

[163] Crespi a Gasparri, 25 de agosto de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 14, f. 27r. Véase, todavía, D. Bailey, *op. cit.*, p. 58.

al gobierno mexicano, que se consideraba al margen del intercambio de notas que se había producido el otoño anterior entre el entonces ministro de Exteriores, Sáenz, y el cardenal Gasparri,[164] este último le respondió que la carta de Sáenz, al estar escrita en nombre del presidente de la República, comprometía no sólo al ministro, sino al Estado, y que no comprendía cómo era posible que el regreso del delegado, cuyo objetivo era trabajar en la pacificación, se calificara de inoportuno.[165] Ante esta otra señal de mala voluntad por parte del gobierno, Pío XI evaluó la posibilidad de llamar también a Roma a Crespi y denunciar públicamente este episodio. Por ello, ordenó a Gasparri, el 15 de septiembre de 1925, que comunicara a Crespi que se preparara para partir y que procediera a poner a salvo el archivo de la Delegación y destruir los documentos que considerara más comprometedores.[166] Sin embargo, esta hipótesis no se llevó a cabo.

A principios de octubre, Crespi, que volvía a quedarse solo al frente de la Delegación Apostólica, pudo ofrecer a Gasparri varios detalles útiles para reconstruir el desarrollo del encuentro de los obispos mexicanos en el que monseñor Cimino se había negado a participar, mostrando en esta iniciativa la enésima maniobra política por parte del arzobispo de la ciudad de México. Después de la reunión, donde según Crespi se había privado "a los obispos con ideas más templadas de la libertad de expresar su opinión",[167] se decidió escribir una carta sobre la situación política y religiosa de México, que a través de Crespi se hizo llegar a Cimino. Éste, desde Estados Unidos, insistió en la necesidad de aportar ciertas modificaciones a la parte doctrinal del documento y moderar el tono, que juzgaba demasiado agresivo. Además, Cimino creía oportuno que cada uno de los obispos examinara personalmente la carta y que sólo se publicara de manera colectiva en caso de producirse una unanimidad real. El delegado apostólico consideraba que así se "salvaguardaba la libertad de aquellos obispos que, en una lectura apresurada del documento, no lo hubieran entendido o discutido lo suficiente, y que otras veces se habían quejado de que se publicaran documentos de capital importancia sin tener en cuenta las observaciones que hacían antes de aportar su firma".[168] En todo caso, los más intransigentes interpretaron su postura como una oposición *tout court* a la carta, donde también se mencionaba la actividad de la Liga.

---

[164] Crespi a Gasparri, 26 de agosto de 1925, *ibidem*, ff. 65r-67v.

[165] Gasparri a Crespi, 28 de agosto de 1925, *ibidem*, f. 28r.

[166] Gasparri a Crespi, 15 de septiembre de 1925, *ibidem*, f. 46r.

[167] Crespi a Gasparri, 8 de octubre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 4, ff. 27r-30r.

[168] *Idem*.

Para defender delante de la Santa Sede las razones de la Liga y la utilidad de un documento episcopal colectivo sobre la situación religiosa en México, además de defender a los obispos de la frecuente acusación de hacer política y promover revueltas, el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, decidió enviar al Vaticano al obispo de San Luis Potosí, monseñor Miguel de la Mora, y al joven arzobispo de Durango, monseñor José María González y Valencia. La iniciativa de esta misión, según informó Crespi, partió del jesuita Alfredo Méndez Medina y de un miembro de la Liga. "En la mente de estos señores —afirmaba el prelado— se daba la convicción de que la Santa Sede no ejercía una política fuerte en México porque recibía informaciones deficientes o inexactas por parte de la Delegación Apostólica". Por ello, Crespi, sin discutir "el derecho de los obispos de una nación a exponer una situación cuando crean que la Santa Sede no está bien o lo suficientemente informada", ponía en guardia a la Secretaría de Estado ante los intentos por parte de esta misión. Sobre las tendencias revolucionarias de Mora y del Río en particular, el encargado de negocios de la Delegación expresaba un juicio muy negativo.[169]

A espaldas de Crespi, antes de que los dos prelados llegaran a Roma, una delegación de la Liga, formada por Gabriel Fernández Somellera y Miguel Palomar y Vizcarra, logró ser recibida en el Vaticano por el sustituto en los Asuntos Ordinarios, monseñor Giuseppe Pizzardo, por recomendación de monseñor Cerretti (entonces nuncio en París).[170] Nunca se ha sabido si durante su visita Somellera y Palomar y Vizcarra llegaron a reunirse personalmente con Pío XI.[171] En todo caso, hicieron llegar al pontífice un memorando que volvía a pedir a la Santa Sede que hiciera oír su voz de manera autorizada para animar a los católicos a defender sus derechos y a ejercer sus deberes religiosos, sociales y cívicos. La Liga pretendía ser intérprete y promotora de esta resistencia, que debía desarrollarse fuera de cualquier partido político.[172]

A pesar de los esfuerzos realizados por los sectores católicos más intransigentes para arrinconar a la Delegación Apostólica, la voz de Crespi logró surtir cierto efecto en la Secretaría de Estado, que el 6 de noviembre de 1925 pidió opinión sobre el arzobispo de la ciudad de México a dos per-

---

169 *Idem*.

170 Palomar y Vizcarra a Pizzardo, 23 de septiembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 500 P. O., fasc. 22, f. 3r.

171 En el archivo de la Prefectura de la Casa Pontificia no se ha encontrado ni rastro de audiencias concedidas por Pío XI a Somellera y Palomar y Vizcarra durante su estancia en Roma.

172 Somellera y Palomar y Vizcarra a Pío XI, 18 de septiembre de 1925, *ibidem*, ff. 4r-7r.

sonas que lo habían conocido en diferentes momentos: monseñor Ernesto Filippi, que ya era arzobispo de Monreale, y el cardenal Boggiani.[173] Este respondió estrictamente a vuelta de correo con pocas palabras, que confirmaban la valoración negativa procedente de la Delegación Apostólica.[174] Más articulada, y claramente más dura, fue la respuesta de Filippi.[175] A pesar de las advertencias de Crespi, Filippi y Boggiani, la misión de los obispos mexicanos en Roma encontró igualmente un *sponsor* autorizado, aunque no totalmente advertido de las dinámicas internas del episcopado que Crespi seguía indicando en sus informes. Se trataba una vez más del nuncio en París, Cerretti, al que los prelados mexicanos, de paso por Francia, se dirigieron para pedirle una recomendación sobre el cardenal Gasparri antes de acercarse a la Urbe.[176]

La intervención de Cerretti, aunque marginal, fue un elemento que sirvió para enriquecer todavía más el ya complejo marco de relaciones entre la Santa Sede y los católicos en México. El nuncio de París, que precisamente había desarrollado en México su primera misión diplomática entre 1904 y 1906 (como secretario del delegado apostólico y encargado de negocios durante el paso de monseñor Serafini a monseñor Ridolfi al frente de la Delegación),[177] había mantenido durante aquellos años una relación significativa con varios miembros del episcopado, facilitada probablemente por su cargo como secretario de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (1915-1921) durante los años en que la Delegación Apostólica en México estuvo cerrada. Unas relaciones de las que supieron hacer buen uso los obispos que llegaron a Roma para presentar personalmente a Pío XI un memorial sobre la situación religiosa de México, que ya en sus primeras líneas ponía de manifiesto el desánimo de los obispos mexicanos, conscientes de que "la Santa Sede, informada por no sabemos quién… considera imprudente su conducta en estos tiempos de persecución". Tras proporcionar sintéticamente una serie de datos sobre la situación religiosa en México y señalar los riesgos de la "propaganda socialista y bolchevique" realizada por el gobierno, los obispos de Durango y San Luis Potosí afirmaban que el único

[173] Gasparri a Filippi, 6 de noviembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 501 P. O., fasc. 22, f. 18r; Gasparri a Boggiani, 6 de noviembre de 1925, *ibidem*, f. 21r.

[174] Boggiani a Gasparri, 8 de noviembre de 1925, *ibidem*, ff. 21r-22r.

[175] Filippi a Gasparri, 17 de noviembre de 1925, *ibidem*, f. 25r.

[176] Cerretti a Borgongini Duca, 9 de noviembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 22, ff. 43r-44r.

[177] G. de Luca, *Il cardinale Bonaventura Cerretti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, pp. 87-124; V. de Marco, *Un diplomatico vaticano all'Eliseo. Il cardinale Bonaventura Cerretti (1872-1933)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 24-28.

remedio no podía ser más que "una organización potente de los católicos", y terminaban suplicando al papa que se dignara a mostrar su confianza en el episcopado mexicano, impartiéndole las directrices que él considerara más oportunas.[178]

Ante una petición así, el papa, que daba la impresión de querer tener un papel cada vez menos marginal ante la delicada situación mexicana, decidió publicar una carta encíclica cuyo guion previo se encargó el 20 de noviembre de 1925 al padre jesuita Enrico Rosa, director de *La Civiltà Cattolica.*[179] El 12 de diciembre de 1925, Rosa, al que le habían enviado una copia del memorial de los obispos mexicanos, envió a la Secretaría de Estado un guion que, de hecho, suponía ya un primer —y extenso— borrador de la encíclica.[180] En la carta adjunta para el cardenal Gasparri, el jesuita exponía sintéticamente sus ideas:

> Mi opinión resulta sustancialmente acorde a lo dicho por ambos obispos, así como al "juicio de muchos", que "el único remedio es una organización potente de los católicos"; pero añado que esto debe empezar, y no puede seguir sino a una formación religiosa más cuidada, con la educación religiosa, la enseñanza del catecismo, la predicación apostólica, las misiones populares, los colegios católicos con sus congregaciones marianas, oratorios, etc., para hacer frente al prejuicio y a la ignorancia, tan denostada en América Latina, de la que el clero local no es culpable, aunque tal vez a menudo no esté bien formado, o lo esté demasiado a la antigua, y por tanto no está preparado para hacer frente a las luchas implacables que se libran a la vez en nuestros días con la masonería, el protestantismo, el comunismo y otros intentos semejantes de apostasía religiosa y anarquía social.[181]

En estas palabras ya es posible percibir indicaciones y directrices a las que harían referencia futuros documentos del magisterio de Pío XI relativos a México, como la encíclica *Firmissimam constantiam,* del 28 de marzo de 1937. Rosa creía oportuno un documento pontificio que trazara "casi un programa de resistencia y de acción católica contra la propaganda de la impiedad y la apostasía" para dar un nuevo impulso a la acción de los obispos y del delegado apostólico. Por último, el director de *La Civiltà Cattolica*

---

[178] González y Valencia y De la Mora a Pío XI, 12 de noviembre de 1925, ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23, ff. 33r-41r.

[179] Borgongini Duca a Rosa, 20 de noviembre de 1925, ACC, Fondo Enrico Rosa, contenitore 2, corrispondenza, "Borgongini Duca Francesco", n. 11. Borrador en ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23, f. 31r.

[180] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23, ff. 48r-52r.

[181] Rosa a Gasparri, 12 de diciembre de 1925, *ibidem*, ff. 46r-47v.

señalaba las modalidades con que se podría organizar la acción católica en México, configurando un ordenamiento similar al adoptado en Italia. La estructura se debería articular en comités parroquiales, juntas diocesanas y una junta nacional en las dependencias de la asamblea general del episcopado mexicano. Además, debería reiterarse siempre que fuera necesario el distanciamiento de los católicos y de la acción católica respecto a la actividad política, sin perjuicio del deber de combatir las "leyes injustas" y la "labor de descristianización e impiedad" llevada a cabo por el gobierno.[182]

El borrador definitivo de la encíclica, realizado a partir del guion de Rosa y revisado por Malusardi y Borgongini Duca,[183] se sometió a González y Valencia, y a De la Mora, que le incorporaron dos breves anexos para remarcar el distanciamiento, por parte del clero y el episcopado, de la acción política. El 27 de diciembre de 1925, Pío XI ordenó a Borgongini Duca que procediera a la traducción del texto en latín,[184] que adoptaría un título definitivo, como era habitual, de las primeras palabras de la versión latina: *Paterna sane sollicitudo*.

Se pueden avanzar al menos tres observaciones al respecto. La primera se refiere al contenido de la encíclica, que por diversas razones sólo se publicaría unos meses más tarde, pero que desde sus premisas sentaba las bases para un equívoco nada desdeñable. De hecho, cuando el padre Rosa hablaba de "organización potente de los católicos", refiriéndose a la acción católica —a la que en efecto iba dedicada gran parte de la encíclica—, los obispos mexicanos reunidos en Roma parecían estar pensando más bien en la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, de la que eran fervientes defensores. Aquí también se puede hallar una de las raíces de una confusión entre términos que estaban sólo aparentemente bien definidos y distinguidos —acción católica, acción política, acción cívica—, donde los ligueros y los obispos que los apoyaban profundizarían en varias ocasiones durante los años venideros, intentando obtener la aprobación de la Santa Sede a las actividades "cívicas" de la Liga, incluida (desde finales de 1926) la defensa armada.[185] Desde este punto de vista, los numerosos informes enviados entre 1923 y 1925 por monseñor Crespi también contenían indicaciones, que, bien entendidas, tal vez habrían permitido a la Santa Sede prevenir estas ambigüedades.

---

182 *Idem*.

183 ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23, ff. 64r-68r.

184 *Ibidem*, f. 64r.

185 A este respecto, véase, de nuevo, Olmos, para quien no hay contradicción entre el objetivo "cívico" original de la Liga y su posterior compromiso de apoyar la lucha armada. E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 131 y 132.

Por otra parte —y esta es la segunda observación—, la decisión de acceder a las exigencias de los obispos mexicanos reunidos en el Vaticano publicando una encíclica suponía desmentir la línea seguida hasta ese momento por la Delegación Apostólica, avalada siempre por la Secretaría de Estado. En este cambio de rumbo se podía percibir un signo de la voluntad de Pío XI para moverse de manera autónoma a la hora de abordar la compleja cuestión mexicana, mientras que hasta entonces el pontífice siempre se había remitido a las recomendaciones de su secretario de Estado y de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios.

En tercer lugar, la misión "romana" del episcopado abría otra brecha significativa en la complicada red de contactos y medidas de protección de la que los católicos mexicanos podían disfrutar en el Vaticano, y que en muchos casos databa de los primeros años diez.[186] Queda mucho por descubrir y reflexionar al respecto. Además de otras relaciones cultivadas en México por el personal de la Delegación Apostólica que luego regresó al Vaticano (como Cerretti y Boggiani), y en Roma por los eclesiásticos mexicanos que pasaron allí los años de la Revolución (como el arzobispo de Guadalajara), entre las posibles pistas de investigación se encuentran también las relaciones con la curia que surgieron en las órdenes religiosas más presentes y activas en el contexto mexicano (como los misioneros de San José). Lo que ya resulta evidente es que esta trama de relaciones informales, en su conjunto, no podía hacer otra cosa que debilitar aún más la ya precaria posición de la Delegación Apostólica y de su regencia *pro tempore*. Las consecuencias de esta situación se irían haciendo progresivamente más evidentes a medida que fuera aumentando la tensión entre el Estado y la Iglesia católica en México, hasta el estallido del conflicto religioso más puro y duro. Sin embargo, hay que señalar que la actividad de la Delegación, que tantas veces fue objeto de crítica por parte de muchos eclesiásticos mexicanos, recibió a finales de 1925 la firme aprobación de uno de los miembros más autorizados del episcopado, el arzobispo de Veracruz, monseñor Rafael Guízar y Valencia, que escribió al cardenal Gasparri lo siguiente:

> De la manera más respetuosa me tomo la libertad de exponer ante V. Eminencia que, en estos últimos tiempos de tremendas convulsiones en la República Mexicana y de peligros extraordinarios para la Iglesia Católica, la Delegación Apostólica en México ha prestado servicios incalculables a la organización y

[186] Para muchos obispos las relaciones con el mundo eclesiástico romano se remontaban nada menos que a los años de formación que recibieron en el Colegio Pío Latinoamericano, donde —entre otros— estudiaron los arzobispos Mora y del Río, Ruiz y Flores, y Orozco y Jiménez.

estabilidad de la Iglesia, de tal manera que, si no hubiera existido esta representación de la Santa Sede, habrían sido enormes los males recibidos por el catolicismo.

Ha sido, por lo tanto, la Delegación Apostólica en México un elemento regulador tanto entre los eclesiásticos como entre los súbditos católicos y continúa siendo del todo necesaria.

Por lo cual, de la manera más humilde y con toda sumisión y respeto, ruego a V. Eminencia se esfuerce por que se conserve la Delegación Apostólica en esta Nación, al menos como está actualmente, entre tanto Dios nos conceda el regreso a esta del Exmo. Señor Delegado Apostólico.[187]

[187] Guízar y Valencia a Gasparri, 11 de diciembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 489 P. O., fasc. 14, f. 109r.

Capítulo tercero

LA CRISIS (1926)

I. Un americano en la Ciudad de México

Mientras la Secretaría de Estado y la redacción de *La Civiltà Cattolica* se predisponían a redactar el texto del documento pontificio sobre la situación mexicana, la Santa Sede decidió enviar a México a un nuevo delegado apostólico sin esperar a que el gobierno diera previamente su consentimiento. Las decisiones de la Secretaría de Estado coincidieron en ese momento con las de la Consistorial: el 25 de noviembre de 1925, el cardenal De Lai escribió a Gasparri informándole que el papa había decidido nombrar delegado apostólico en Cuba y Puerto Rico al ministro general de los frailes menores capuchinos, Ferdinando Bussolari.[1] Unos días más tarde, a raíz de una charla entre ambos purpurados, Gasparri contestó a De Lai que el papa había decidido en cambio unificar la Delegación Apostólica de las Antillas con la de México, nombrando delegado al obispo de Puerto Rico, monseñor George Caruana. El motivo del nombramiento se debía a que Caruana, en calidad de ciudadano estadounidense, gozaba de libre acceso tanto en México como en Guatemala, de cuya arquidiócesis también sería nombrado administrador apostólico.[2]

El nombramiento de Caruana (de origen maltés) como delegado apostólico en las Antillas y México tendría que mantenerse en secreto mientras Caruana no regresara a su diócesis, por expresa voluntad propia. Por otro lado, la Secretaría de Estado también tenía razones evidentes para buscar la máxima confidencialidad en este asunto. Si el gobierno mexicano hubiera sido informado previamente acerca de la llegada de un nuevo representante pontificio, aunque con pasaporte estadounidense, con mucha probabilidad habría obstaculizado a toda costa su entrada en el país, dados los tristes precedentes de Filippi y Cimino.

---

[1] De Lai a Gasparri, 25 de noviembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, America, Pos. 203 P. O., fasc. 40, f. 4r.

[2] Gasparri a De Lai, 7 de diciembre de 1925, *ibidem*, f. 5r/v.

La aparición en escena de un nuevo delegado apostólico que coincidía con la redacción de una carta pontificia no pasó como una simple casualidad. De hecho, según los planes de la Secretaría de Estado, la entrada de Caruana en México tenía que suceder simultáneamente con la difusión de dicho documento, que el delegado apostólico en Washington, Pietro Fumasoni-Biondi, enviaría con la máxima discreción a cada uno de los obispos mexicanos. Por esta razón, el 8 de febrero de 1926, Gasparri pidió por telegrama a Caruana que acudiera cuanto antes a Cuba, donde recibiría las indicaciones de su cometido,[3] indicaciones que Gasparri comunicó también ese mismo día al encargado de negocios de la Delegación Apostólica de las Antillas, monseñor Liberato Tosti.[4]

Una vez recibida la confirmación de que Caruana había salido para La Habana,[5] la Secretaría de Estado envió cuarenta ejemplares de la carta pontificia a Fumasoni-Biondi, y le encargó que la enviara a los obispos mexicanos y a monseñor Crespi.[6] A los obispos de San Luis Potosí y de Durango, que tras alejarse de Roma se habían quedado en España a la espera de que les enviaran una copia del documento,[7] les informaron que el papa lo enviaría a México por otros medios, también para evitar a ambos prelados cualquier otra dificultad al llegar a la frontera del país.[8]

La noticia del nombramiento de Caruana provocó distintas reacciones. Tosti, por lo menos al principio, se mostró bastante perplejo, considerando "prematuro" el envío de un delegado apostólico estadounidense a Cuba, lo que podría suscitar a los españoles residentes en la isla un sentimiento de rencor.[9] En cambio, fue totalmente positiva la opinión expresada por los jesuitas mexicanos más radicales, que, sin estar todavía al tanto del nombramiento ya efectivo de Caruana como delegado apostólico, se lo habían indicado a la Secretaría de Estado como la persona más adecuada para enviar a México de manera informal con el fin de recoger informaciones sobre la situación real de la Iglesia y resolver de este modo lo que a sus ojos parecía una grave falta de comunicación con el Vaticano, como escribió el

[3] Gasparri a Caruana, 8 de febrero de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23, f. 84r.

[4] Gasparri a Tosti, 8 de febrero de 1926, *ibidem*.

[5] Caruana a Gasparri, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 23 f. 85r.

[6] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 20 de febrero de 1926, *ibidem*, f. 89r.

[7] Tedeschini [nuncio en Madrid] a Gasparri, 22 de enero de 1926, *ibidem*, f. 62r.

[8] Gasparri a Tedeschini, 30 de enero de 1926, *ibidem*, f. 83r.

[9] Tosti a Gasparri, 25 de diciembre de 1925, ASRS, *AA.EE.SS.*, America, Pos. 203 P. O., fasc. 40, f. 9r.

padre Carlos Heredia a monseñor Borgongini Duca.[10] Según el jesuita, el obispo de Puerto Rico encajaba perfectamente con el perfil de ese cargo. Destacaba de Caruana su perspicacia, su capacidad para comprender el mundo latinoamericano y el hecho de ser ciudadano estadounidense, lo que le protegería aún más frente al gobierno mexicano. En los planes de Heredia, el viaje de Caruana a México —oficialmente por turismo— tendría que durar dos o tres meses, durante los cuales iba a encontrarse con todos los obispos mexicanos y recoger las informaciones necesarias para facilitar a la Santa Sede una versión unitaria y coherente de la situación de la Iglesia en el país. Datos que, según los jesuitas más estrictos, monseñor Crespi no había sido capaz de facilitar, debido a su mentalidad y a sus límites personales. El ataque al secretario de la Delegación Apostólica era frontal, pero el juicio de Heredia acerca de muchos obispos mexicanos no era menos tolerante.[11]

---

[10] "Los informes que U[ste]d[e]s reciben en Roma acerca de la situación mexicana son tan diversos, tan obscuros y hasta tan contradictorios, que es muy difícil se puedan formar una idea «aproximada» de la cuestión religiosa en México y mucho menos es posible que puedan ayudar, de una manera efectiva, a su solución. Va el obispo fulano y les cuenta una cosa, va el arzobispo mengano y les cuenta otra diversa. El Ilmo. Sr. Delegado (que en lugar de estar en México está en los Estados Unidos) les dice lo que su secretario le cuenta. Y este secretario es un hombre medio alocado «que habla mucho», y al cual no le ha hecho nada el Gobierno Mexicano, porque lo considera no solo inofensivo SINO ÚTIL para sus miras, tiene unas ideas «muy curiosas». Estas son las fuentes de información que U[ste]d[e]s tienen. No es, pues, maravilla que no sepan a qué atenerse. Lo que se necesita es una fuente única de información, que sin menospreciar las cosas pequeñas, dé a U[ste]d[e]s una idea GENERAL Y BIEN FUNDADA de todo el asunto. Para lo cual se necesita una persona de la confianza de la S[anta]. S[ede]. que vaya, vea, oiga y después informe". Heredía a Borgongini Duca, 25 de febrero de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 483 P. O., fasc. 4, f. 50r/v (las mayúsculas aparecen en el texto original).

[11] "Yo conosco personalmente a la mayoría de los obispos mexicanos. A algunos los he tratado desde hace mas de treinta años, otros (los jóvenes) fueron discipulos míos en el Pío Latino, así es que los conozco bastante bien. Entre ellos hay hombres de mucho valor y otros buenos PERO SUMAMENTE COBARDES, o PRUDENTES como se dice ahora. Hay entre los segundos y los primeros celos y envidas disimulados con el pretexto de PRUDENCIA O IMPRUDENCIA, que IMPRUDENCIA suelen llamar a la virtud de la Fortaleza. No pocos obispos tomarían una decisión acertada y pronta, pero «temen a los PRUDENTES» mucho más que temen al gobierno mismo, pues con los chismes que van a Roma sobre su modo de proceder, se encuentran atados en su acción. Todo esto lo podrá conocer y confirmar el Sr. Caruana e informar a Roma, para que al fin el Vaticano pueda tomar una resolución acertada y pronta. Si se deja pasar más tiempo sin decidirse por algo determinado, apenas sí se logrará salvar EL ESQUELETO DE LA IGLESIA EN MÉXICO. Los Católicos mexicanos no obran, no porque no quieran o no puedan, sino porque los obispos no los dejan y ya están ABURRIDOS DE LA CONSTANTE E INCURABLE COBARDÍA DEL EPISCOPADO MEXICANO. No habiendo unidad de acción en el Episcopado, los católicos no pueden hacer nada de provecho". *Ibidem*, ff. 51v-52r (las mayúsculas aparecen en el texto original).

Claramente se trataba de un intento de saltarse las posiciones de los eclesiásticos más moderados al llevar a cabo una acción directa para facilitar una intervención intransigente del Vaticano, y permitir crear por fin esa unidad de acción entre los obispos que, según Heredia, parecía inalcanzable por la cobardía de algunos. Por otro lado, una postura tan radical de la Santa Sede tenía que fundarse en la certeza de que la mayoría de los obispos mexicanos fueran propensos a la inflexibilidad ante las autoridades civiles. Justo para demostrar esto, los jesuitas idearon un plan que revelaba un poco de ingenuidad y, al mismo tiempo, una gran falta de escrúpulos: unos días más tarde, Heredia volvió a escribir a Borgongini para presentarle una nueva propuesta y facilitar la tarea de Caruana en México.[12] Con un candor sorprendente, el jesuita básicamente proponía a la Secretaría de Estado "supervisar" la misión del nuevo delegado, poniéndole de apoyo al padre Mariano Cuevas, que, con el pretexto de llevar a cabo investigaciones de archivo para su monumental *Historia de la Iglesia de México*, no sólo lo acompañaría a visitar a los distintos obispos —si no a todos, por lo menos "a la mayoría"—, sino que también llevaría al Vaticano el informe conclusivo, mientras Caruana podía "seguir tranquilamente en su cargo de administrador de la diócesis de Guatemala". La mayoría de los obispos de los que se hablaba eran bastante selectos: de hecho, Heredia adjuntaba a su carta un mapa de México, en el que, con lápiz rojo, estaban marcadas todas las etapas que Caruana debía realizar por el país, siempre acompañado por Cuevas.[13] Si obviamente no faltaban diócesis como la ciudad de México (José Mora y del Río), Guadalajara (Francisco Orozco y Jiménez), Durango (José María González y Valencia), San Luis Potosí (Miguel de la Mora), León (Emeterio Valverde Téllez) y Tacámbaro (Leopoldo Lara y Torres), es decir, aquellas donde los obispos se destacaban por su intransigencia, en el mapa no aparecía marcada Veracruz, cuyo arzobispo —Rafael Guízar y Valencia— se había distinguido, en cambio, por su moderación y apoyo a la Delegación Apostólica.

La Secretaría de Estado no dio importancia a las propuestas de Heredia y se limitó a contestar con un acuse de recibo.[14] Mientras tanto, Caruana dejó Puerto Rico el 12 de febrero y llegó a La Habana nueve días más tarde. Desde allí, tras recibir las instrucciones de la Secretaría de Estado, se fue a Washington, donde pudo confrontarse con Fumasoni-Biondi acerca de la

[12] Heredía a Borgongini Duca, 1o. de marzo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 504 P. O., fasc. 25, ff. 35r-36r.

[13] *Ibidem*, f. 34r.

[14] Borgongini Duca a Heredía, 23 de marzo de 1926, *ibidem*, f. 32r.

situación mexicana. Pocos días más tarde, Caruana comentó a Gasparri que no consideraba oportuno que por el momento se difundiera la noticia de su nombramiento y de la carta pontificia, por temor a que el gobierno le impidiera la entrada.[15] De hecho, Caruana consideraba que la situación mexicana era "de persecución en toda regla, aún más terrible porque se escribe y se autoriza en la Constitución". En sus informes para la Secretaría de Estado, Caruana mencionaba también las conversaciones mantenidas por el secretario de la National Catholic Welfare Conference (NCWC, precursora de la conferencia episcopal estadounidense), el padre John Burke,[16] con el Departamento de Estado,[17] señalando que la capital de Estados Unidos era el único lugar donde era posible tener un conocimiento exacto de los asuntos de América del Norte y Central.

Caruana aceptó el consejo de la Delegación Apostólica de no entrar en México solo, y por ello partió junto con el director del Social Action Department de la NCWC, Raimond McGowan.[18]

La mañana del 8 de marzo de 1926, Caruana envió al secretario de la Delegación de Washington, Paolo Marella, el siguiente telegrama: "Greetings best regards Mike improving. Bastian".[19] Era la señal acordada de que "Bastian" (el arzobispo de Sebaste, es decir, Caruana) y McGowan habían llegado a su destino en la ciudad de México, y que a partir de ese momento el Vaticano podía dar a conocer el nombramiento. Esa misma mañana, Caruana acudió a la Delegación, donde, sin embargo, no encontró a Crespi. Este último le informó, mediante un faraute confidencial, que ya no residía allí, por miedo a que lo pudieran detener y expulsar del país, y que ahora vivía en la Mexico Tobacco Company, hospedado por su director.[20] Caruana fue allí esa tarde, y el secretario de la Delegación Apostólica lo recibió conmovido.[21] La reacción de Crespi al ver al nuevo delegado era comprensible,

---

[15] Fumasoni Biondi a Gasparri, 24 de febrero de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 24, f. 5r; Caruana a Gasparri, 28 de febrero de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 504 P. O., fasc. 25, f. 43v.

[16] Sobre esta significativa figura de la escena eclesial americana en los años de Pío XI, nos remitimos a la biografía de J. B. Sheerin, *Never look back. The Career and Concerns of John J. Burke*, Paulist Press, New York, 1975, y a J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai nostri giorni*, Milán, Jaca Book, 1985, pp. 281-340, *passim*.

[17] Caruana a Gasparri, 28 de febrero de 1926, *cit.*, f. 43r.

[18] *Ibidem,* f. 43r.

[19] Caruana a Marella, 8 de abril de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 246, f. 20r.

[20] Crespi a Gasparri, 1o. de marzo de 1926, *ibidem*, f. 12r.

[21] Caruana a Marella, 8 de marzo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 504 P. O., fasc. 25, f. 51r.

tras un largo periodo de soledad. Después de años de constante tensión, el estado de excitación nerviosa de Crespi había alcanzado niveles preocupantes, que el mismo Caruana reveló en una carta enviada al cardenal Gasparri unos meses más tarde.[22]

Por lo que afirman los documentos, durante su breve estancia en México la sintonía entre el nuevo delegado y Crespi fue absoluta,[23] empezando por la decisión de posponer a un momento más favorable la difusión de la carta pontificia.[24] De hecho, la situación político-religiosa que Caruana tenía que afrontar era muy delicada. La tensión entre el gobierno mexicano y la Iglesia católica superó todos los límites previos cuando el presidente Calles, a principios de 1926, pidió a las cámaras, poderes extraordinarios para reformar el Código Penal, para garantizar de esta manera la aplicación real de las normas constitucionales en materia de religión y culto en todos los estados de la Federación.[25] Mientras tanto, la vuelta a México (desde Roma) de los obispos de Durango y de San Luis Potosí, que tuvo lugar el 21 de enero de 1926, había dado lugar a distintas especulaciones en la prensa filo-gubernamental, según la cual se vislumbraba en el horizonte el riesgo de una "cruzada" de los católicos contra la Constitución. En este clima envenenado, el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, cometió el tremendo error de hacer al diario *El Universal*, el 4 de febrero de 1926, la siguiente declaración:

> La doctrina de la Iglesia es invariable, porque es la verdad divina revelada. La protesta que los prelados mexicanos formulamos contra la Constitución de 1917 en los artículos que se oponen a la libertad y a los dogmas religiosos se

---

[22] Caruana a Gasparri, 4 de junio de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, ff. 5r-6r.

[23] Es significativo, en este sentido, lo que el propio Crespi escribió al arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, al término de una carta el 8 de abril de 1926: "La llegada del D[elegado]. y que sea monseñor C[aruana]. ha sido una verdadera bendición. Trabaja y lo hace bien, como pocos habrían podido hacer". Crespi a Ruiz y Flores, 8 de abril de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 247, f. 67r.

[24] Caruana a Marella, 8 de marzo de 1926, *cit.* A propósito de esto, el cardenal Gasparri ordenó por telégrafo a monseñor Fumasoni-Biondi informar a Caruana para que actuase con prudencia, y le preguntara si era oportuno que la Santa Sede publicase la noticia del documento pontificio al menos en Roma (Gasparri a Fumasoni-Biondi, 26 de marzo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 24, f. 8r). El delegado consideró, sin embargo, más aconsejable que la carta se publicara antes en México, y sólo en un segundo momento en Roma y en Estados Unidos, y anunció que en México iba a salir a mediados de abril (Caruana a Gasparri, 29 de marzo de 1926, *ibidem*, f. 12r/v; Fumasoni-Biondi a Gasparri, 30 de marzo de 1926, *ibidem*, f. 9r; Fumasoni-Biondi a Gasparri, 17 de abril de 1926, *ibidem*, f. 10r).

[25] P. C. Stanchina, *op. cit.*, p. 43.

> mantiene firme. No ha sido modificada sino robustecida, porque deriva de la doctrina de la Iglesia. La información que publicó "El Universal" con fecha 27 de enero, en el sentido de que se emprenderá una campaña contra las leyes injustas y contrarias al Derecho Natural, es perfectamente cierta. El Episcopado, clero y católicos no reconocemos y combatiremos los artículos 3o., 5o., 27o. y 130o. de la Constitución vigente. Este criterio no podemos variarlo por ningún motivo sin traicionar a nuestra fe y a nuestra religión.[26]

En los días siguientes, Mora y del Río, como ya había pasado en otras ocasiones, desmintió lo que había publicado el periódico afirmando que nunca se había expresado en esos términos.[27] Sin embargo, era demasiado tarde para aplacar la furiosa reacción de Calles, que el 10 de febrero, durante una reunión de gabinete, decidió exigir la aplicación total e inmediata de la Constitución.[28] Al día siguiente se telegrafió a los gobernantes de los distintos estados para proceder a la reglamentación del artículo 130, mientras el secretario de Gobernación, Adalberto Tejeda, se encargaba de expulsar a los primeros sacerdotes extranjeros. El 13 de febrero, Calles envió las instrucciones para que también se aplicaran a nivel local los artículos 3o. y 27, que afectaban a los colegios católicos y a los edificios de las congregaciones religiosas. Como consecuencia de todas estas medidas, el 15 de febrero los sacerdotes extranjeros fueron expulsados de San Luis Potosí. Al día siguiente, el gobernador de Puebla redujo el número de sacerdotes de 330 a 273 y dio 48 horas a los colegios y a los conventos para cumplir con la ley, bajo la pena del cierre inmediato. El 17 de febrero, a 156 colegios del Distrito Federal les fue notificada la orden de cierre, mientras se tomaban medidas parecidas en otros muchos estados, con la significativa excepción de Chihuahua.[29] Finalmente, entre el 22 y el 26 de febrero se emitió un nuevo reglamento de enseñanza, que dejaba a los colegios un plazo límite de sesenta días para cumplir con las normas constitucionales que prohibían que los sacerdotes y las congregaciones poseyeran o dirigieran institutos de educación primaria. Entre las normas del nuevo reglamento se hallaba la prohibición de impartir instrucción religiosa, la prohibición de que los maestros y maes-

[26] "Declaraciones del sr. arzobispo Mora y del Río", *El Universal*, 4 de febrero de 1926, ahora en *Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992*, *cit.*, vol. I, pp. 108 y 109. Véase, al respecto, también J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 241.

[27] En realidad, los comentarios del arzobispo sobre la Constitución se remontaban a 1917 y el periódico simplemente los había vuelto a publicar. Sin embargo, a la pregunta de si consideraba dichas afirmaciones aún válidas, monseñor Mora contestó que sí (S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 79).

[28] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 78 y 80.

[29] *Ibidem*, pp. 242 y 243.

tras pertenecieran a cualquier orden religiosa, la obligación de adoptar los textos escolares predispuestos por el gobierno y la obligación de los colegios de someterse a las inspecciones de las autoridades.[30] Medidas parecidas se aplicaron a lo largo de las semanas sucesivas en los estados de Aguascalientes, Nayarit, Colima, Tamaulipas, Michoacán, Yucatán, Sinaloa, Tlaxcala, Chihuahua e Hidalgo.[31]

Al referir estos episodios, Crespi recalcó que la entrevista de Mora y del Río no era suficiente para explicar las causas reales de la política gubernamental, que habría que buscar en cambio "en la trivial antirreligiosidad del Gobierno, en la xenofobia que le anima, en el movimiento sindical y en la masonería".[32] La acción llevada a cabo en ese ámbito por los católicos —que habían promovido una recogida de firmas a nivel nacional para pedir a la cámara la reforma de la Constitución— era digna de admiración según Crespi; sin embargo, tenía que convivir con las consecuencias de la falta de coordinación entre las distintas organizaciones implicadas y la actitud esta vez demasiado precavida del arzobispo de la ciudad de México, que se limitó a sugerir "esa prudencia que, cuando era preciso, nunca ha demostrado tener por lo menos en las cuestiones políticas".[33]

Respecto a esta situación, tenía razón Caruana cuando preveía que la publicación de su nombramiento y, más aún, la noticia de su presencia en el país habrían tenido "el efecto de una bomba".[34] De hecho, al principio el gobierno pensaba que se trataba de una especulación periodística, pero cuando se confirmó a la Delegación la presencia de Caruana empezaron insistentemente a correr voces según las cuales el delegado pronto sería expulsado por haber entrado clandestinamente en el país. Finalmente, el 9 de abril, Caruana fue convocado por el ministro Tejeda para una breve entrevista,[35] en la que se invitó al delegado a poner por escrito sus funciones. "Está claro —escribía Caruana al cardenal Gasparri— que en mi respuesta intentarán encontrar la incompatibilidad legal entre Delegación y Constitución".[36] Por eso el delegado consideró útil facilitar al ministro, respuestas de carác-

---

[30] P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 43-45.

[31] Véase, al respecto, F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, pp. 71-85.

[32] Crespi a Gasparri, 1o. de marzo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 34, f. 65r.

[33] *Ibidem*, ff. 66v-67r.

[34] Caruana a Marella, 8 de marzo de 1926, *cit*.

[35] Caruana a Gasparri, 17 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 504 P. O., fasc. 25, f. 67r.

[36] Caruana a Gasparri, 9 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, f. 8r.

ter más político que canónico, que Tejeda, en cualquier caso, demostró no comprender a fondo.[37]

A esta entrevista siguió otra el 14 de abril, en el mismo Ministerio, con un comisario de la Oficina de Inmigración, durante la cual Caruana fue acusado de haber entrado a México de forma irregular, ya que en el registro fronterizo de Laredo no constaba su nombre. Sin embargo, Caruana fue hábil al demostrar a sus interlocutores que se había arrancado justo la hoja de ese registro donde se encontraba la prueba de su pasaje.[38] A partir de ese momento, Caruana dejó de ser convocado por los funcionarios del gobierno, pero estaba claro que su situación se había vuelto extremadamente precaria, a pesar de que gozaba del apoyo personal del embajador estadounidense, Sheffield.[39] De todas formas, la administración republicana del presidente Calvin Coolidge no tenía intención de apoyar la causa de los católicos en el gobierno mexicano, cuya relación con Washington ya era tensa por unas disputas relacionadas con el petróleo y las finanzas. Como confirmación de todo esto, Fumasoni-Biondi informó, el 26 de abril de 1926, del decepcionante resultado de las conversaciones de los días anteriores entre los líderes de la National Catholic Welfare Conference y el secretario de Estado americano, Kellogg.[40] Unas semanas después, también se hizo eco de las pesimistas consideraciones del delegado apostólico en Estados Unidos.[41]

Como contrapunto de la sustancial indiferencia del gobierno de Coolidge se hallaba la masiva movilización del catolicismo estadounidense en favor de la Iglesia mexicana perseguida,[42] que ya implicaba, como pasó en los años diez, a una pluralidad de voces, empezando por cada uno de los obispos —especialmente los cardenales Michael Curley (arzobispo de Baltimore) y William O'Connell (arzobispo de Boston), monseñor Francis Clement Kelley (obispo de Oklahoma-Tulsa) y monseñor Arthur Drossaerts (arzobispo de San Antonio)— de la National Catholic Welfare Conference, los Caballeros de Colón y los jesuitas de la revista *America*, el padre Wilfrid Parsons

[37] Caruana a Gasparri, 17 de abril de 1926, *cit.*

[38] *Idem*.

[39] Caruana a Marella, 8 de marzo de 1926, *cit*.

[40] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 26 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, f. 11r. Al respecto, véase D. Slawson, "The National Catholic Welfare Conference and the Curch-State Conflict in Mexico, 1925-1929", *The Americas* 1, 1990, pp. 60-64.

[41] Caruana a Gasparri, 4 de junio de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, f. 44r.

[42] J. Hennesey, *op. cit.*, p. 317; R. Gribble, "Roman Catholicism and U.S. Foreign Policy, 1919-1935: a Clash of Policies", *The Journal of Church and State* 50, 2008, pp. 73-99; J. G. Young, "Cristero Diaspora: Mexican Immigrants, the U.S. Catholic Church, and Mexico's Cristero War, 1926-1929", *The Catholic Historical Review* 2, 2012, pp. 271-300.

y el padre Michael Kenny. Entre los temas preferidos de la prensa católica estadounidense (véase, por ejemplo, *Baltimore Catholic Review*, del cardenal Curley) era común la yuxtaposición entre la política antirreligiosa de Plutarco Elías Calles y el modelo bolchevique ruso.[43]

En cambio, por lo que concierne al mundo católico mexicano, Caruana tuvo que cerciorarse de los problemas que sus predecesores ya habían sacado a la luz. Lo que más le preocupaba era, una vez más, el anciano arzobispo de la ciudad de México, que se ganó las críticas de Caruana al menos en dos ocasiones clave. La más grave tenía que ver con la carta pontificia *Paterna sane sollicitudo*. El documento (del 2 de febrero de 1926), según el planteamiento sugerido por el padre Enrico Rosa, contenía una clara denuncia a la postura persecutoria del gobierno mexicano,[44] y al mismo tiempo una invitación a los católicos para que se implicaran en la defensa de su fe en el marco de la acción católica, y se abstuvieran de formar parte de cualquier partido político.[45]

Anteriormente, Caruana había garantizado al cardenal Gasparri que el documento iba a ser publicado en la capital antes de mediados de abril.[46]

---

[43] M. Redinger, *American Catholics and the Mexican Revolution (1924-1936),* Notre Dame IN, Notre Dame University Press, 2005; J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 92-104; sobre los Caballeros de Colón, véase, también, M. Redinger, "«To arouse and inform». The Knights of Columbus and United States-Mexican Relations, 1924-1937*", The Catholic Historical Review* 3, 2002, pp. 489-518.

[44] "De día en día se adoptan con mayor severidad aquellas prescripciones y decretos que, de ser observados, no permiten a los ciudadanos católicos gozar de los derechos comunes ni siquiera cumplir con las obligaciones y deberes de la religión cristiana. Mientras tanto, el Gobierno niega a la Iglesia católica esa libertad que concede tan generosamente a una secta cismática a la que llama «Iglesia nacional»; favorece la formación y las iniciativas de la Iglesia sólo porque entra en conflicto con los derechos de la Iglesia romana, y os considera enemigos de la República porque defendéis la integridad y la seguridad del patrimonio de la Fe". Pío XI, *Paterna sane*, Roma, 2 de febrero de 1926 (traducción nuestra).

[45] "Con paternal preocupación, por tanto, os dirigimos Nuestros principales consejos, que tienden a animaros cada vez más en una obra concertada y disciplinada de «acción católica» entre los fieles que os han sido confiados. Hemos dicho «acción católica». En efecto, en la difícil situación en que os encontráis, es absolutamente necesario, Venerables Hermanos, que vosotros, todo el clero y también las asociaciones católicas, os mantengáis completamente al margen de cualquier partido político, para no ofrecer a vuestros adversarios ningún pretexto para confundir vuestra fe con cualquier partido o facción. Por lo tanto, todos los católicos de la República Mexicana, como tales, no tendrán que formar un partido político con el nombre de católico, y en particular los obispos y sacerdotes, como ya lo están haciendo encomiablemente, no se afiliarán a ningún partido político ni colaborarán en ningún periódico partidista, ya que su ministerio está necesariamente destinado a todos los fieles, es más, a todos los ciudadanos". *Idem* (traducción nuestra).

[46] Caruana a Gasparri, 29 de marzo de 1926, *cit.*

Con ese fin, el delegado apostólico recomendó más de una vez a monseñor Mora y del Río que se diera la máxima difusión posible a la carta de Pío XI, pero de todo este asunto iba a obtener, utilizando sus propias palabras, "una amarga desilusión y un descontento más molesto que los que me llegan de otras partes". Caruana lamentaba de hecho que el documento pontificio hubiera sido publicado casi clandestinamente, y además con una omisión evidente.[47] Ésta tenía que ver con un importante fragmento relacionado con la obligación del clero de pensar en el bien de la nación, ejerciendo sus derechos y obligaciones, permaneciendo siempre ajeno a cualquier partido político.[48] El arzobispo se justificó compartiendo su temor a que ciertas frases de la carta pudieran no agradar al gobierno. Además, él había enviado el texto con esas modificaciones a los periódicos de la capital sirviéndose de su mensajero; sin embargo, iba a nombre de Caruana, que en esos días —tras de sus conversaciones con el gobierno— hacía en cambio todo lo que estaba en su poder por mantenerse de perfil en la medida de lo posible.[49]

La actitud del arzobispo de la ciudad de México también fue censurada por Caruana en lo referente a la cuestión educativa. A finales de febrero, a raíz de la introducción del nuevo reglamento de instrucción, que ponía en peligro la existencia de decenas de escuelas y colegios católicos, Mora y del Río se había dirigido a monseñor Crespi para conocer las directrices de la Santa Sede respecto a tres puntos: el cierre de las iglesias, que para que se volvieran a abrir el gobierno exigía un permiso expedido por la Secretaría de Gobernación; el cierre de los colegios católicos, a los cuales se les pedía cumplir con nuevas normas, y, finalmente, la posibilidad de que los sacerdotes se sometieran a un interrogatorio, con el fin de identificar a los que se habían formado fuera de México (destinados a ser expulsados del país).[50]

A la espera de la llegada de Caruana, Crespi consideró oportuno facilitar al arzobispo una respuesta básicamente pragmática,[51] para no exacerbar

---

[47] Caruana a Gasparri, 19 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 24, ff. 45r-46r.

[48] A continuación, en cursiva, el fragmento omitido en la carta por Mora y del Río: "At ne clero quidem licebit a re civili omnino vacare et civilium rerum curam sollicitudinemque deponere et abiicere; *quin immo, etsi a quovis partium studio alienus, debet, pro sacerdotali officio, et dummodo sacro muneri nil inopportune detrahat, utilitates Civitatis suae provehere, scilicet non solum civilibus iuribus officiisque suis diligenter religioseque exercendis,* verum etiam fidelium animis in exemplum recte conformandis, prout Dei et Ecclesiae leges exigunt, ita ut sua quisque publica munera studiose obeant…".

[49] Caruana a Gasparri, 19 de abril de 1926, *cit*.

[50] Mora y del Río a Crespi, 27 de febrero de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 247, f. 7r.

[51] Crespi a Mora y del Río, 5 de marzo de 1926, *ibidem*, f. 8r/v.

aún más la tensión con las autoridades civiles. A continuación, Crespi se alineó con la postura del nuevo delegado apostólico, según el cual la Delegación, ante la falta de instrucciones por parte de la Santa Sede, no tenía que salirse de sus funciones, dejando a los obispos la responsabilidad de facilitar las directrices necesarias, que fueran lo más compartidas posible entre las distintas diócesis. Sin embargo, según afirmaba Crespi, era evidente que no podían abandonarse a interpretaciones subjetivas "cuando los principios y los hechos [eran] clarísimos".[52]

A la línea establecida por Caruana, a la espera de instrucciones desde Roma, se habían ajustado casi todos los institutos católicos, que habían amenazado con el cierre si el gobierno no retiraba el reglamento. Como comentaba el delegado al cardenal Gasparri el 23 de abril de 1926, la determinación en este caso había dado buenos frutos, pues facilitaba el siguiente compromiso: el ministro de Educación, José Manuel Puig Casauranc, retiraría el reglamento, y los docentes, por su parte, aceptarían el artículo 3o. de la Constitución mientras se iba preparando una propuesta de reforma del artículo para presentarlo a las cámaras. Según el resumen de Caruana, el entendimiento había sido posible gracias, sobre todo, a la actividad de coordinación de los católicos llevada a cabo por el obispo de Tabasco, monseñor Díaz y Barreto.[53]

Caruana señalaba, en cambio, la presencia de varias voces fuera del coro, empezando por el arzobispo de la ciudad de México, que, a pesar de seguir pidiendo consejos a la Delegación sobre las directrices de la Santa Sede,[54] en más de una ocasión había abogado por la aceptación del reglamento gubernamental. La ambigua actitud que Mora y del Río volvía a mostrar en esta ocasión llevó a Caruana a alarmar a la Secretaría de Estado —como Crespi llevaba haciendo tres años— acerca de los movimientos del prelado.[55] De naturaleza igualmente ambigua, según el delegado, era la conducta de algunas congregaciones religiosas extranjeras que, también por las presiones de sus respectivos gobiernos nacionales, habían decidido salir al encuentro de las pretensiones del gobierno. Era el caso, por mencionar el ejemplo más significativo, de los padres maristas franceses, por cuyo importante colegio se había movilizado el encargado de negocios francés en

[52] Crespi a Ruiz y Flores, 8 de abril de 1926, *cit.*

[53] Caruana a Gasparri, 23 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 506 P. O., fasc. 30, f. 7r/v.

[54] Mora y del Río a Caruana, 20 de marzo de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 247, ff. 24r-25r.

[55] Caruana a Gasparri, 23 de abril de 1926, *cit.*

México, Ernest Lagarde. A raíz de la línea intransigente impuesta a todos los colegios católicos por monseñor Díaz, que había amenazado con una abierta desaprobación a aquellos colegios que no siguieran las instrucciones de la autoridad eclesiástica o las decisiones de la mayoría de los maestros, Lagarde acudió a Caruana pretendiendo que la Delegación convenciera a los colegios de que aceptaran ciegamente las condiciones impuestas por el nuevo reglamento, o al menos aprobaran la incorporación del colegio de los padres maristas en los colegios gubernamentales. Al observar Caruana que la Delegación, aunque comprendiera la preocupación del diplomático francés de defender la existencia de un instituto de su país, no podía cooperar con esta obra "si tenía que renunciar a los principios básicos y a los derechos de la escuela cristiana", Lagarde perdió los estribos, y afirmó que la Delegación Apostólica provocaría con su conducta el malestar del gobierno, lo que llevaría a graves consecuencias.[56]

Mientras tanto, tras una espera de varias semanas, la Secretaría de Estado tomó la decisión de responder a las solicitudes del arzobispo de la ciudad de México y formular directrices acerca de la cuestión escolar (y no solo). Sin embargo, al menos por lo que se refería al problema de los colegios, las directrices del Vaticano llegaban tarde, ya que Caruana no las recibió hasta primeros de mayo.[57] De hecho, en esa fecha la disputa parecía haberse resuelto con la retirada del controvertido reglamento por parte del Ministerio de Educación. Si la dirección que estaba tomando la disputa en materia escolar podía representar una señal positiva, por lo demás la situación de la Iglesia mexicana no era muy esperanzadora. Algunos obispos, como el de Papantla (estado de Veracruz), monseñor Nicolás Corona y Corona, habían sido expulsados. En Colima, donde un decreto del gobierno local había decretado la reducción del número de sacerdotes en todo el estado a un máximo de veinte, el obispo monseñor Amador Velasco, ya mayor, reaccionó con la suspensión del culto público a principios de abril, mientras los miembros

[56] Caruana a Gasparri, 5 de mayo de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 246, ff. 36v-37r.

[57] AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 48, fasc. 247, f. 81r. Las directrices del Vaticano eran las siguientes: "Los católicos pueden firmar declaraciones siempre que no ofendan los derechos de Dios y eviten dar información que pueda ser peligrosa para las personas y la dignidad eclesiástica. Por lo tanto: 1) Los obispos no pueden hacer una lista de sacerdotes. 2) Los profesores no pueden prometer que no darán clases de religión. 3) No pueden adoptar textos gubernamentales si van en contra de la fe. 4) No pueden declarar que no pertenecen a ningún culto. 5) No pueden permitir que los inspectores intervengan en las escuelas para exigir lo que ellos proponen". Gasparri a Fumasoni-Biondi, 16 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 506 P. O., fasc. 29, f. 81r.

locales de la Liga organizaron un boicot económico masivo.[58] Medidas similares se tomaron también en otros estados de la Federación, como San Luis Potosí, donde el obispo Miguel de la Mora, gracias a la suspensión del culto, consiguió una retirada temporal del decreto de reducción de los sacerdotes, y Michoacán, donde monseñor Ruiz y Flores (hasta entonces conocido por sus tendencias moderadas) suspendió el culto público para no ceder a la prevaricación del gobierno, tras recibir un rechazo del recurso legal contra la excesiva limitación del número de sacerdotes y la obligación impuesta de pedir autorización para ejercer su ministerio. Siempre desde el estado de Michoacán, donde el obispo de Tacámbaro, monseñor Leopoldo Lara y Torres, fue llevado a juicio por escribir una carta al presidente Calles y a las principales autoridades federales y estatales,[59] llegaban rumores de que, en cambio, el obispo Zamora Fulcheri y Pietrasanta habría aceptado de alguna manera la reglamentación del clero impuesta por el gobierno, señalando a las autoridades el nombre de los sacerdotes que seguirían oficiando en su diócesis.[60]

En cualquier caso, la situación cambiaba de un estado a otro, y eso también justificaba la dificultad a la hora de uniformar con un criterio común la actividad de los obispos.[61] Sumamente duro en su condena hacia la política eclesiástica del gobierno fue, por ejemplo, el joven obispo de Huejutla, monseñor José de Jesús Manríquez y Zárate, cuyas cartas pastorales —especialmente la sexta (del 10 de marzo de 1926), que monseñor Caruana definió como "más prolija y más atrevida que las dos anteriores"—[62] le costaron la detención, acusado de animar al pueblo a la rebelión.[63]

Un hito importante en el recorrido hacia una comunión de intentos entre los obispos se logró, sin embargo, con la publicación de una carta pastoral colectiva que el episcopado mexicano difundió el 21 de abril de 1926,[64]

---

[58] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 248-252. Véase, también, E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 79 y 80.

[59] L. Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México, Editorial Jus, 1954, pp. 91-105.

[60] Caruana a Gasparri, 24 de abril de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, ff. 26r-27r.

[61] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 254.

[62] Caruana a Gasparri, 29 de marzo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 24, f. 12r/v.

[63] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 107 y 108.

[64] "El Episcopado y el Clero mexicanos, en teoría, estaban de acuerdo en que la solución verdadera del conflicto religioso era la reforma de la constitución, sobre todo cuando ésta empezó a ser aplicada rigurosamente por el gobierno callista. De hecho, la Primer Carta Pastoral Colectiva (21 de abril de 1926), en la que se declara la imposibilidad de observar

mientras en Roma, Pío XI pedía oraciones públicas por México en todas las iglesias.[65] El documento, tras aclarar en términos generales las prerrogativas de la Iglesia en sus relaciones con el Estado y tras exponer el estado de persecución legal contra los católicos en vigor en México, enumeraba los derechos y obligaciones que los feligreses tenían que ejercer en el triple ámbito de la acción religiosa, acción social y acción política, afirmando que el compromiso de los católicos dirigido a lograr la libertad de la Iglesia era "una obligación de conciencia severísima", y por ello se exhortaba a los católicos a formar parte de las organizaciones de defensa de la libertad religiosa, "manteniéndose fuera y por encima de cualquier partido".[66]

Era evidente la referencia a la Liga, que al cabo de unos meses lanzaría una campaña de resistencia pasiva a escala nacional (con iniciativas como el boicot económico) para llevar al gobierno a consejos más moderados.[67] La pastoral colectiva concluía invitando a los católicos a aprovechar todos los medios lícitos y defenderse "legal pero virilmente", subrayando la necesidad de una vida intensa de oración y una purificación interior. Sin embargo, más allá de estos reclamos, los altercados a menudo sangrientos que seguían repitiéndose en todo el país sugerían que la tensión, ya endémica, tarde o temprano podría estallar con toda su violencia.

El documento de los obispos representaba un auténtico llamamiento a las armas (de momento todavía en sentido figurado), y también provocó por eso más revuelo en el país que la carta apostólica *Paterna sane* publicada unos días antes. La primera y más importante consecuencia de la publicación de la carta pastoral fue la expulsión del delegado apostólico, notificada a Caruana el 10 de mayo de 1926 y justificada oficialmente con una ley que prohibía la entrada en México a los ministros de culto, que en realidad no entró en vigor hasta el 19 de abril. Tres días más tarde, el delegado dejó México para siempre, renunciando a recorrer las huellas de sus inmediatos predecesores, Ernesto Filippi y Serafino Cimino.

De cara a facilitar que se maduraran decisiones lo más compartidas posible entre los obispos mexicanos, en vísperas de su expulsión, Caruana aceptó la formación de un Comité Episcopal presidido por el arzobispo de

---

aquella legislación anticatólica, no tuvo ningún problema para ser firmada por todos los Obispos". E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 169.

[65] Véase el autógrafo enviado por Pío XI al cardenal Pompili el Sábado Santo de 1926, en *AAS*, 18, 1926, pp. 181 y 182.

[66] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 502 P. O., fasc. 24, f. 69r.

[67] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 126-128; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 69 y 70. Respecto a las relaciones entre la Liga y lo obispos mexicanos en los primeros meses de 1926, véase E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 187 y 188.

la ciudad de México, José Mora y del Río, y coordinado por un secretario, el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto, acerca del cual Caruana había expresado un juicio en general positivo con ocasión de la disputa en materia escolar. Los otros miembros del Comité eran el arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores (vicepresidente), y los arzobispos de Guadalajara y Puebla, Orozco y Jiménez, y Pedro Vera y Zuria (consejeros).[68]

El Comité Episcopal tenía la difícil tarea de generar unidad en un episcopado donde, a medida que pasaban las semanas, se iban perfilando cada vez con más claridad distintas corrientes, desde los obispos más radicales a los más conciliadores.[69] En general, al parecer, los que apoyaban la determinación —con distintos niveles de intensidad— hacia el presidente Calles eran mayoría.[70] Entre éstos, las fuentes parecen coincidir al incluir al obispo de Tabasco.[71] A este respecto, resulta significativo el hecho de que monseñor Díaz encargara la tarea de mantener los contactos entre el Comité Episcopal y la Liga a varios jesuitas, entre ellos Rafael Martínez del Campo y Alfredo Méndez Medina,[72] cuya intransigente orientación política ya se ha subrayado. El 28 de junio de 1926, Crespi volvió a poner de manifiesto la cercanía del arzobispo de Tabasco (también miembro de la Compañía de Jesús) a esas posturas en una carta en la que el secretario de la Delegación alertaba a Caruana de la "preponderante intromisión de muchos padres jesuitas en los asuntos de la diócesis".[73]

---

[68] A. Mutolo, *Gli "arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929). Come risultano dagli archivi messicani*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, pp. 34 y 35; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 258. Una copia de la carta con la que el arzobispo de la ciudad de México anunció la formación del Comité a los demás prelados mexicanos, fechada el 27 de abril de 1926, se conserva en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509 P. O., fasc. 33, f. 28r.

[69] "Este comité remplazaría en lo sucesivo al delegato apostólico en la toma de decisiones. Así se habría de lograr una «representación» plena dentro del Episcopado, el cual en adelante coordinaría las actividades de todas las diócesis". S. Ortoll, "Faccionarismo episcopal en México y revolución cristera", en M. de la Rosa y C. A. Reilly (eds.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985, p. 29. Véase, también, D. Bailey, *op. cit.*, p. 69.

[70] Para una visión concisa de las diferentes posiciones del episcopado sobre el conflicto religioso, véase S. Ortoll, *op. cit.*, pp. 27-41.

[71] "Las iniciativas del gobierno, en el curso del mes de mayo, no podían más que favorecer la tendencia al endurecimiento, debilitando la política conciliadora de Roma. Monseñor Pascual Díaz, futuro partidario del *modus vivendi*, era entonces el más ardoroso predicador de la resistencia actíva". J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 258 y 259.

[72] Martínez del Campo a Ledòchowsky, 12 de septiembre de 1927, ARSI, Provincia Mexicana, Epistolae 1008, Particulares 1927, n. 16, f. 2.

[73] Crespi a Caruana, 28 de junio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, f. 51r.

También el arzobispo de Morelia, tras su decisión de suspender el culto, parecía haber vuelto la mirada hacia una mayor firmeza, que parecía contrastar con su prudencia habitual. En realidad, ya a finales de mayo de 1926, cuando se retomó el culto en el estado de Michoacán gracias a un acuerdo con el gobierno local, monseñor Ruiz y Flores volvió a ser considerado un exponente de la parte moderada del episcopado.[74] No es casualidad que Caruana viera en él al mejor candidato —en términos de "prudencia y lealtad a la Santa Sede"— a la hora de gestionar los asuntos de la Delegación Apostólica y suceder a Mora y del Río en el gobierno de la arquidiócesis de la capital.[75]

La expulsión de Caruana había despojado de hecho al Vaticano de un elemento moderador de las tendencias del catolicismo mexicano, que exponía tanto al episcopado como a la curia romana al activismo de los intransigentes. Éstos, para conseguir imponer su línea incluso a los moderados, necesitaban sobre todo una cosa: una palabra definitiva de aprobación por parte de la Santa Sede.

II. El Comité Episcopal, la Delegación Apostólica y la suspensión del culto

El 23 de mayo de 1926 el arzobispo de Morelia escribió a Pío XI para informarle de los acontecimientos que se habían producido en el estado de Michoacán. Aquí —como ya se ha mencionado—, a raíz de la reducción del número de sacerdotes y la obligación de registrarse, establecidas por ley conforme a lo aprobado en el artículo 130 de la Constitución, Ruiz y Flores había decretado el 18 de abril, con el consentimiento de los obispos sufragáneos, la suspensión del culto público en señal de protesta. Otros obispos (por ejemplo, en Colima y en San Luis Potosí) habían adoptado la misma medida las semanas anteriores, marcadas por una exacerbación en la persecución a la Iglesia por parte de las autoridades tanto federales como locales. En Michoacán, por otro lado, la suspensión del culto duró menos de un mes. De hecho, como explicaba el arzobispo al papa, el 13 de mayo de 1926 el gobierno local propuso un arreglo tácito: en lugar de la inscripción en los registros de los sacerdotes nombrados arbitrariamente por las autoridades civiles, el gobierno distribuiría unos carnés a los obispos, que repartirían a un número preestablecido de sacerdotes, elegidos según su criterio. La propuesta

[74] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 259.

[75] Caruana a Gasparri, 4 de junio de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, ff. 7r-8r.

iba acompañada con la promesa de que el gobierno local no pondría limitaciones de ningún tipo a los sacerdotes en el ejercicio de su ministerio. Esto fue suficiente para que Ruiz y Flores diera marcha atrás. Lo que prevaleció en la decisión final del arzobispo fue el temor a provocar males peores a la Iglesia con la suspensión prolongada del culto, así como la esperanza —por exigua que fuera— de conseguir un cierto nivel de concordia y colaboración con las autoridades civiles. A Ruiz y Flores, de hecho, la intransigencia absoluta, aunque lícita, siempre le había parecido contraproducente en situaciones de este tipo.[76]

En otra carta, adjunta a la anterior, Ruiz y Flores precisó también al cardenal Gasparri que, en la situación actual, sería deseable una directiva común para todo el episcopado, pero que en la mayoría de los casos se trataba de un objetivo imposible de alcanzar, teniendo en cuenta las distintas modalidades con que las normas constitucionales se aplicaban en los diversos estados.[77] Unos días más tarde, también monseñor González y Valencia se dirigió a Pío XI con una petición aún más concreta, articulada en nueve puntos.[78] La carta se distinguía del documento de Ruiz y Flores por un planteamiento claramente intransigente, por no mencionar los puntos séptimo y octavo, que parecían referirse indirectamente justo al acuerdo alcanzado por el arzobispo de Morelia en Michoacán.[79]

Entretanto, mientras llegaban al Vaticano peticiones de los obispos, la situación en México se estaba desmoronando rápidamente. El 14 de junio de 1926, el presidente Plutarco Elías Calles firmó una ley mediante la cual se reformaba el Código Penal, con el fin de garantizar el cumplimiento efectivo de las normas de la Constitución en materia de culto religioso. La "Ley Calles", como enseguida fue denominada, era una clara señal de que el gobierno tenía la intención de observar al pie de la letra el dictado constitucional, y no estaba dispuesto a retroceder de su posición, incluso a costa de llegar a una ruptura definitiva con la Iglesia. Además de volver a proponer en

[76] Ruiz y Flores a Pío XI, 23 de mayo de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 26r.

[77] Ruiz y Flores a Gasparri, 24 de mayo de 1926, *ibidem*, f. 24r/v.

[78] González y Valencia a Pío XI, 4 de junio de 1926, *ibidem*, f. 28r/v.

[79] "7. Et quatenus non liceat Episcopo acceptare inscriptionem vel reductionem sacerdotum, utrum licebit recipere a Gubernio civili numerum determinatum schedularum sigillo Gubernii munitarum ad eas distribuendas inter sacerdotes cum onere pro sacerdotibus hanc schedulam civilibus auctoritatibus ostendendi ut possint ministerium exercere?

8. Inspectis mente litteraque articuli 130 ac frequentibus apertisque declarationibus Auctoritatis civilis de nullis transactionibus admittendis nisi supposita acceptatione superioritatis Status, circa regulamentationem cultuum, quaeritur utrum sit illicitum nonnullas transactiones tentare?"; *ibidem*, f. 28v.

términos legales las disposiciones de los artículos 3o., 24, 27, 33 y 130 de la Constitución, y establecer sanciones pecuniarias y de detención tanto para los incumplidores como para las autoridades civiles que no los persiguieran, la Ley Calles (en el artículo 19) imponía al sacerdote responsable de un templo la obligación de apuntarse en un registro *ad hoc* —en virtud del párrafo 11 del artículo 130 de la Constitución— en el plazo máximo de un mes desde la entrada en vigor de la ley, del 31 de julio de 1926, o en todo caso en el plazo de un mes desde que se le encargara dicha tarea. El incumplimiento de esta obligación conllevaría para el sacerdote una multa de quinientos pesos o su detención durante quince días, así como el cierre del templo, dispuesto por la Secretaría de Gobernación. Según las disposiciones transitorias de la ley, se derogarían todas las normas precedentes que entraran en confrontación con ésta.[80]

La Ley Calles se publicó en el *Diario Oficial* el 2 julio de 1926, el mismo día en que la Secretaría de Estado envió una nota a todos los representantes pontificios. Se les invitaba a permitir que todos los episcopados locales se unieran con sus feligreses a la oración del pontífice por la Iglesia mexicana perseguida, promoviendo una jornada de oración pública el 1o. de agosto siguiente, fiesta de San Pedro ad Vincula y día del llamado "Perdón de Asís", que ese año coincidía casualmente con el VII centenario del fallecimiento de san Francisco. El deseo de asociar la situación de los católicos a las persecuciones de los primeros siglos iba ampliamente expresado en la circular, que empezaba con una breve descripción de los últimos acontecimientos en México.[81] Al día siguiente, Gasparri pidió a Caruana que le señalara qué prelado mexicano, según su opinión, podría ser nombrado delegado apostólico,[82] incumpliendo de este modo una de sus garantías en su relación con México, es decir, la presencia en el país de un delegado apostólico no mexicano. En línea con lo afirmado anteriormente,[83] Caruana propuso al arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores, pero como simple encargado de estos asuntos, no como delegado apostólico, para no chocar con la pretensión del gobierno, "despótico y anticlerical", de contar con un delegado apostólico de nacionalidad mexicana.[84]

---

[80] *Diario Oficial*, 2 de julio de 1926, pp. 1-4.

[81] Gasparri a los representantes pontificios, 2 de julio de 1926, *AAS*, 18, 1926, p. 327.

[82] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 3 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 507 P. O., fasc. 31, f. 3r.

[83] Véase *supra*, capítulo tercero, nota n. 75.

[84] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 8 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 507 P. O., fasc. 31, f. 5r/v.

Si el acuerdo conseguido por Ruiz y Flores en Michoacán ya había puesto de relieve las diferentes posiciones del episcopado, la publicación de la Ley Calles sacó a la luz aún más las divergencias entre los obispos, que esos días se reunieron con el arzobispo de la ciudad de México en una sesión "permanente y secreta", auspiciada por el Comité Episcopal.[85] Según algunos historiadores, al principio la mayoría de los obispos—y en concreto los miembros del Comité— era favorable a la moderación. La declaración prevista para los sacerdotes en el artículo 19 de la ley, aunque vejatoria, no parecía contrastar con el derecho canónico; el secretario de la Delegación Apostólica, monseñor Crespi, insistía, por su parte, en que el episcopado mantuviera una actitud conciliadora. De la misma opinión, aunque con poca convicción, parecía el secretario del Comité Episcopal, monseñor Díaz y Barreto.[86]

Según la reconstrucción de Jean Meyer y David Bailey, los obispos discutieron sobre la posibilidad de suspender el culto en toda la República el 11 de julio de 1926. Antes de aquella fecha, además de Ruiz y Flores, entre los obispos contrarios a esta opción había otros prelados importantes, como los obispos de Cuernavaca, Zamora, Querétaro y los arzobispos de Puebla, Veracruz y Guadalajara.[87] A pesar de su fama de intransigente, al arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez, le preocupaba que la suspensión del culto empujara al pueblo católico, ya bastante consternado, "a la violencia de la desesperación", y por tanto consideraba más conveniente que los obispos invitaran a los feligreses a preservar una actividad de resistencia pasiva y no violenta, como la llevada a cabo en el estado de Jalisco por la Unión Popular de Anacleto González Flores.[88] Teniendo en cuenta que los arzobispos de Morelia, Puebla y Guadalajara representaban la mayoría absoluta dentro del Comité Episcopal, la probabilidad de éxito para los defensores de la intransigencia podía resultar mínima. El mismo Díaz y Barreto parecía al principio contrario a una postura de este tipo,[89] que

85 D. Bailey, *op. cit.*, p. 77.

86 J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 262; D. Bailey, *op. cit.*, p. 77; R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 169.

87 Véase, al respecto, la reconstrucción de E. J. Correa, *Pascual Díaz, S.J. El arzobispo martir*, México, 1945, pp. 95 y 96; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.,* p. 264; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 77 y 78. Este último afirma, sin embargo, que el arzobispo de Guadalajara pertenecía al grupo de los partidarios de la "línea dura", como el arzobispo de Durango.

88 J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 264. Afirma Meyer: "Monseñor Orozco… se había encontrado en minoría en 1926, y su prudencia había sorprendido grandemente. Estaba en contra de la suspensión de los cultos, mientras que Monseñor Díaz era vehemente partidario de la misma". *Ibidem*, p. 358. La misma perspectiva es compartida por E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 169.

89 J. Meyer, "¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 64, 2016, pp. 165-194.

consagraría la ruptura definitiva de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de México. Sin embargo, el 18 de julio de 1926, el interlocutor de la Delegación Apostólica de las Antillas envió al cardenal Gasparri el siguiente mensaje desde La Habana: "La mayoría del episcopado mexicano pretende suspender el culto en las iglesias de la República antes del 31 del corriente, no pudiendo ejercer el culto conforme a los cánones, entrando en vigor la nueva ley el 31 del corriente. El episcopado pide aprobación de la Santa Sede. La persona encargada espera respuesta Habana".[90]

Si queremos comprender las razones de la grave decisión tomada por el episcopado mexicano, atestiguada por este telegrama, es preciso reconstruir los movimientos de todos los protagonistas. En este sentido, a las fuentes de la amplia literatura sobre la Cristiada utilizadas hasta ahora hay que añadir las cartas del Archivum Romanum Societatis Iesu de Borgo Santo Spirito (Roma) y los documentos vaticanos sobre el pontificado de Pío XI, que proporcionan tres perspectivas interconectadas: las de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, la Delegación Apostólica en México y la Delegación Apostólica en las Antillas. El análisis cruzado de los documentos contenidos en estos fondos de archivo permite ilustrar con cierta exhaustividad lo ocurrido.

En su reconstrucción, Jean Meyer identifica a monseñor Díaz y Barreto como elemento clave para comprender cómo el Comité Episcopal, frente a las orientaciones iniciales de la mayoría de sus miembros, cambia de dirección al decidir suspender el culto. Según el historiador franco-mexicano, el obispo de Tabasco cambió de rumbo, respecto a su moderada postura al principio, como consecuencia de las presiones de la opinión pública católica —movilizada por la Liga— y de los jesuitas, que convencieron a los renuentes (como el arzobispo de Guadalajara) de dar su consentimiento a una medida presentada como inevitable o, en todo caso, apoyada por la mayoría de los fieles.[91]

Teniendo en cuenta que en el origen de la fundación de la Liga se hallaban dos jesuitas, Rafael Martínez del Campo y Bernardo Bergoënd, y que anteriormente monseñor Díaz había nombrado al primero intermediario oficial entre la propia Liga y el Comité Episcopal, es lícito suponer que

[90] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 103. Este es el original italiano del cable: "Maggioranza Episcopato Messico intende chiudere Chiese Repubblica avanti 31 corrente non potendo esercitare culto conforme canoni avendo vigore legge nuove 31 corrente. Episcopato chiede approvazione Santa Sede. Persona incaricata attende risposta Avana". Tosti a Gasparri, 18 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 19r. Una copia del telegrama es guardada en AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, f. 168r.

[91] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 264 y 265.

la organización cívica de los católicos mexicanos y el que por comodidad podríamos definir como el "partido jesuita" actuaban de mutuo acuerdo. Dicha suposición hallaba confirmación en el memorial que el propio Martínez del Campo escribió para el preboste general Ledóchowsky el 12 de septiembre de 1927, hoy conservado en el Archivum Romanum Societatis Iesu. Allí, el jesuita, tras haber reiterado no sin cierto orgullo su papel en la fundación de la Liga,[92] pasó a tratar de "rerum gravissimarum quae sub secreto omnimodo servandae mihi semper erunt". El documento incluía de hecho informaciones de suma importancia para reconstruir desde dentro la dinámica de los hechos que llevaron a la decisión de suspender el culto.

Tras la aprobación de la Ley Calles, según palabras del jesuita, la mayoría de los obispos compartía "*sine dubio*" las razones de la intransigencia, junto al pueblo *vix non totus* y al clero *ferme integer.*[93] A ella se oponía una "minor pars Episcoporum", que sin embargo "majorem vim habebat quam pars altera". Tal vez se percibe aquí una referencia al hecho de que la mayoría de los cinco componentes del Comité, como afirman los historiadores en repetidas ocasiones, respaldara la línea moderada. El elemento más interesante de esta reconstrucción concierne, sin embargo, al obispo de Tabasco, cuyas tendencias conciliadoras fueron denunciadas por Martínez del Campo. Dicha afirmación desentona con lo que Crespi había ido refiriendo a Roma en los meses anteriores acerca de las tendencias políticas extremas de Díaz y Barreto.[94] El estrecho vínculo de este último con los miembros del "partido jesuita"[95] no impedía al prelado, según Martínez del Campo, apoyar personalmente la conciliación.

La versión de los hechos propuesta por el cofundador de la Liga, si bien por una parte corrobora el papel clave desempeñado por Díaz dentro del Comité, por otra parte le da un giro completo. Como negociador audaz, que decide dejar de lado la moderación para abrazar la orientación intransigente que a estas alturas parece prevalecer en la "base", en el relato del jesuita el obispo de Tabasco se convierte en un firme defensor del diálogo. En el memorando se habla también de la intención de consultar a la Santa Sede acerca de la legalidad y la posibilidad de una actitud conciliadora ante las nuevas disposiciones legisladoras, con un documento que todos los obis-

---

[92] Martínez del Campo a Ledóchowsky, 12 de septiembre de 1927, ARSI, Provincia mexicana, Epistolae, 1008, Particulares 1927, n. 16, f. 2r.

[93] *Ibidem*, ff. 2r-3r. Véase, al respecto, E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 169.

[94] Crespi a Caruana, 28 de junio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, f. 51r.

[95] *Idem*.

pos tendrán que firmar. A propósito de esto, Martínez del Campo afirma que la iniciativa habría nacido de Díaz, pero que el mismo Díaz la habría "enterrado".[96]

Es difícil valorar aquí con seguridad la fiabilidad de la reconstrucción del jesuita. En la correspondencia de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús se halla, sin embargo, el rastro de una consultación de los obispos, llevada a cabo a partir de un cuestionario con respuestas múltiples, predispuesto por otro miembro destacado del "partido jesuita", es decir, Alfredo Méndez Medina.

Una copia del cuestionario fue enviada por Méndez Medina el 14 de junio de 1926 a Ledóchowsky, junto a una carta de acompañamiento donde el jesuita comunicaba al general de los jesuitas que había recibido del Comité Episcopal el encargo de visitar todas las diócesis de la República para garantizar que los obispos procedieran de común acuerdo en aquellas circunstancias. Introduciendo el contenido del cuestionario adjunto a la misiva, Méndez Medina concluía que en todo ese asunto se limitaría tan sólo a "audire opiniones episcoporum, et inde fideles annotationes conficere", presentando sus opiniones a los obispos sólo "cum quibus peculiari amicitia conjungor".[97]

Aun admitiendo la buena fe del jesuita, y suponiendo que reportara fielmente las opiniones de los obispos, no se puede dejar de subrayar la capciosidad del cuestionario, que mediante preguntas apremiantes trataba implícitamente de presentar la intransigencia como único camino posible para el episcopado. Suponiendo que la tolerancia de las leyes, por parte del episcopado, fuera "lícita", "conveniente" y "decorosa", habría resultado "peligrosa" porque, además de abrir paso a posibles abusos, podía "escandalizar al pueblo, a quien difícilmente se le podría hacer comprender la licitud y conveniencia de dicha tolerancia", "dificultando la posición de los prelados que quisieran resistir firmemente", y en consecuencia "dividiendo el criterio del clero y dando lugar a que pierda la confianza en los prelados".[98] Se puede vislumbrar fácilmente el planteamiento de fondo del cuestionario: considerando la exigencia de una línea común para todo el episcopado, y ante la voluntad manifestada por los obispos de resistir a toda costa contra las disposiciones del gobierno, promover la moderación y la tolerancia su-

[96] Martínez del Campo a Ledóchowsky, 12 de septiembre de 1927, *cit.*, f. 3r. El cuestionario es mencionado también por E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 83 y 84.

[97] Méndez Medina a Ledóchowsky, 14 de junio de 1926, ARSI, Provincia mexicana, Epistolae, 1008, Particulares 1926, n. 6.

[98] *Ibidem*, n. 6 ann.

ponía correr el riesgo de crear división entre los obispos, y así escandalizar al clero y al pueblo.

A estas alturas es legítimo preguntarse si la mayoría de los obispos mexicanos en julio de 1926 era realmente favorable a suspender el culto, o si, en cambio, alguien no habría forzado a gran parte del episcopado. Sobre este tema, las reconstrucciones propuestas por las distintas fuentes son divergentes. En una carta enviada el 1o. de julio de 1926 por el obispo de Tabasco al obispo de Tulancingo, Vicente Castellanos y Núñez (que en ese momento estaba en Roma), se lee que el Comité Episcopal "considera que, para contener la audacia del Gobierno, y para evitar el escándalo del clero y del pueblo, el único camino posible es la intransigencia absoluta y uniforme". De hecho, según la encuesta llevada a cabo por Méndez Medina, "los obispos ya interrogados, que hasta el momento son 18, optan por la intransigencia absoluta, y es casi seguro que es la opinión de todos".[99] Tenía una opinión totalmente distinta el arzobispo de Morelia, que al escribir a Crespi a finales de junio juzgaba el cuestionario de Méndez Medina como "muy tendencioso", señalando además que muchos obispos (entre ellos los de Puebla, Huajuapan de León, Monterrey, Cuernavaca y Querétaro) se habían expresado a favor de la transigencia, tomando como patrón lo que había pasado en la arquidiócesis de Morelia.[100] Por su parte, monseñor Crespi notó que prelados como el arzobispo de Yucatán, contrarios a la intransigencia, eran "aquellos que goza[ba]n de mayor aprecio y autoridad en la República".[101]

Independientemente de hasta qué punto la mayoría apoyara la línea dura, el cuestionario preparado por Méndez Medina ofrece indicaciones muy precisas sobre la mentalidad y el *modus operandi* del entorno eclesial a que el jesuita hacía referencia, donde las convicciones de un grupo limitado podían y tenían que convertirse en un criterio guía para todos. La opinión de los que no compartían la intransigencia podía ser, según el caso, "ilícita", "inconveniente", "indecorosa" o, en todo caso, "peligrosa".

De todas formas, la facción intransigente sólo podía alcanzar el éxito jugando a dos bandas: la del episcopado mexicano, donde había que obtener un amplio consenso, y la del Vaticano, cuya aprobación también

---

[99] La carta, que escribió en realidad el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, en origen estaba dirigida a Pío XI. *Cfr.* Mora y del Río a Pío XI, s. f., carta anexa a la carta enviada por Díaz a Castellanos y Núñez, 1o. de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 35, ff. 81r-82r. El número de obispos (18) a favor de la intransigencia que figuraba en la misiva se encuentra también en una carta de Martínez del Campo a Borgongini Duca del 14 de junio de 1926. Véase la nota 134.

[100] Ruiz y Flores a Crespi, s. f., en Crespi a Caruana, 28 de junio de 1926, ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 36, f. 17r.

[101] *Ibidem*, f. 16r.

era necesaria. Con este último objetivo, a finales de junio, Crespi advirtió a Caruana que los promotores de la intransigencia estaban por "provocar nuevas instrucciones por parte de la Santa Sede".[102] Más adelante se explicará cómo las peticiones de los intransigentes llegarían a Roma, y qué reacciones provocarían. De momento la disputa se libraba en campo mexicano, y quien lideraba la partida era el "bando jesuita". Es lo que se desprende también de otro importante observador de estos acontecimientos, el provincial de los jesuitas Luis Vega, que el 9 de agosto de 1926, cuando el problema de la suspensión del culto ya se había resuelto en sentido favorable a los intransigentes, escribió al preboste general ofreciéndole su versión de los acontecimientos.[103]

Según Vega, fue Méndez Medina quien presentó al Comité Episcopal las razones de la intransigencia, consiguiendo que el episcopado, al principio propenso a llegar a un acuerdo con las nuevas disposiciones del gobierno, apoyara con determinación la resolución de suspender el culto. Se puede suponer que el jesuita encontrara en el obispo de Tabasco un apoyo disponible para defender la línea dura, si no por íntima convicción al menos por razones de oportunidad. La carta del provincial contiene además otros elementos útiles para reconstruir lo ocurrido. En primer lugar, el hecho de que la mayoría de los obispos presentes en dicha reunión fueran favorables a someterse a la nueva ley. Era esto lo que llevaba a Vega a reivindicar para la Compañía de Jesús el mérito de haber empujado a la Iglesia mexicana a tener una actitud de total intransigencia: "Para gloria de Dios creo que podemos decir que la situación actual de firmeza en que se encuentra la Iglesia mexicana y que ya está aprobada por la S[an]ta Sede, se debe a la Compañía".[104]

Aquí se determina en detalle, además, el número de obispos que intervinieron en el encuentro del 11 de julio de 1926, que según Vega ascendía a "5 arzob[ispos] y 4 obispos". No parecía importar mucho a los protagonistas de este tremendo cambio de rumbo la opinión de los ausentes. Así lo demuestran los documentos que monseñor Díaz y Barreto envió al delegado apostólico Caruana —que supuestamente ya se encontraba en La Habana— a través de un hombre de confianza de la Liga, el caballero de Colón, Manuel de la Peza.[105] Estas cartas se conservan en el archivo de la

---

[102] *Idem*.

[103] Vega a Ledóchowsky, 9 de agosto de 1926, ARSI, Provincia mexicana, Epistolae, 1008, Praep. Prov. 1926, n. 13.

[104] *Idem*.

[105] Manuel de la Peza, miembro de los Caballeros de Colón, es descrito como una figura clave dentro del Secretariado Social Mexicano por S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 51.

Delegación Apostólica de las Antillas, donde se pueden encontrar por este orden: 1) una carta en la que el obispo de Tabasco informa a Caruana de la resolución tomada por los obispos y le ruega reenviar a la Santa Sede el documento adjunto, que anuncia la inminente suspensión del culto público en todo México, para lo que se pide la aprobación de la Santa Sede;[106] 2) una carta para el arzobispo de La Habana en la que se ruega al prelado que remita a la Santa Sede el mensaje mencionado arriba por si acaso el enviado especial (es decir, De la Peza) no consiguiera localizar a Caruana;[107] 3) una copia de la misiva enviada a todos los obispos mexicanos ausentes en la reunión, donde se les invitaba a aclarar su aceptación de la resolución tomada por el Comité.[108] Todos los documentos tienen fecha del 10 de julio de 1926.

El hecho de que Díaz, el mismo día en que pedía a los prelados ausentes expresar su opinión, comunicara al Vaticano la decisión de suspender el culto, presentándola como compartida por los obispos, suscita muchos interrogantes y atribuye a toda esta cuestión el carácter de una operación política muy descarada. También monseñor Tosti, aunque tal vez no tuviera idea de los detalles de este episodio, al recibir los documentos llevados por Manuel de la Peza a la Delegación Apostólica en Cuba (donde Caruana todavía no se había mudado), manifestó una cierta perplejidad frente a lo que estaba pasando.[109]

En cualquier caso, mucho antes de que De la Peza llegara a Cuba, Tosti fue avisado por telégrafo por Crespi, quien, tras enterarse del éxito de la reunión de los obispos, intentó cerrar las escotillas, e informó a la Delegación Apostólica en las Antillas de las "intrigas" gracias a las cuales el "grupo de los de siempre" había conseguido convencer a la mayoría de los obispos de suspender el culto, y de la autorización que se iba a solicitar en breve a la Santa Sede. Considerando que la intención expresada por el Comité Episcopal era la de suspender el culto antes de finales de julio, incluso ante la falta de respuesta de Roma,[110] Crespi sugería a Tosti

[106] Díaz a Caruana, 10 de julio de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, f. 158r. El anexo (es decir, una carta de los obispos mexicanos "representados por el Comité Episcopal" a Pío XI) se encuentra en *ibidem*, f. 160r.

[107] Díaz a Ruiz y Rodríguez, 10 de julio de 1926, *ibidem*, f. 159r.

[108] Díaz a los obispos mexicanos, 10 de julio de 1926, *ibidem*, f. 161r.

[109] Se deduce de un recordatorio autógrafo datado en la "Habana, Julio 1926", adjunto a los documentos dirigidos por el obispo de Tabasco a monseñor Caruana (que todavía no había llegado a Cuba), *ibidem*, f. 157r.

[110] Se deduce también de un fragmento de la mencionada carta del 10 de julio de 1926, del Comité Episcopal a todos los obispos mexicanos, donde se afirmaba que la decisión tomada era "la de mostrarse intransigentes absolutamente usando como medio la suspensión del culto en toda la República desde el 31 de julio, juicio que hemos sometido a la decisión de la Santa

indicar a los obispos que esperaran en todo caso la contestación del Vaticano.[111]

Las palabras de Crespi confirmaban la versión según la cual los jesuitas dieron totalmente la vuelta a la orientación inicial del Comité Episcopal, gracias al respaldo del arzobispo de la ciudad de México y del obispo de Tabasco. De allí a unos días, cuando el Vaticano iba a examinar la petición del episcopado, la voz del sacerdote de Liguria —levantada otra vez en contra del "grupo de los de siempre"— estaba en cambio destinada a no hallar la atención y escucha necesarias. Además, no faltaban obispos que se apuntaran al planteamiento de Crespi. Uno de ellos era el arzobispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, que manifestó al cardenal Gasparri sus temores por el desarrollo de la situación mexicana en el siguiente telegrama, recibido en la Secretaría de Estado el 15 de julio de 1926: "Humildemente opino suspensión cultos en toda república es sumamente perjudicial".[112]

No puede saberse en qué medida Tosti compartía o no las preocupaciones de Crespi. En unas notas autógrafas, redactadas probablemente con un tiempo de distancia después de los hechos, escribió que quería informar a la Secretaría de Estado que los que deseaban la suspensión del culto no representaban a la totalidad del episcopado, sino a la mayoría, frente a los menos —"pero más autoritativos", notaba Tosti— que no estaban de acuerdo.[113] Admitiendo que ésta era su intención, en la práctica no fue capaz de comunicar de forma eficaz a la Santa Sede los riesgos sobre los que Crespi le había informado. Así se desprende del texto del telegrama enviado a Roma el 18 de julio, que se presenta a continuación: "La mayoría del episcopado mexicano pretende suspender el culto en las iglesias de la república antes del 31 del corriente, no pudiendo ejercitar culto conforme a cánones, entrando en vigor la nueva ley el 31 del corriente. El episcopado pide aprobación de la Santa Sede. La persona encargada espera respuesta Habana".[114]

La expresión "mayoría episcopado", como se verá, resultó clave para orientar la decisión de la Santa Sede en un sentido muy distinto al que auspiciaba Crespi. Éste, escribiendo a Caruana a principios de agosto, comentó en estos términos la naturaleza de aquella "mayoría", y la forma en la que se había alcanzado:

Sede y que esperamos tener antes del 31 de julio y comunicarla oportunamente. En caso de que no llegue a tiempo se llevará a la práctica la decisión del Comité".

[111] Crespi a Tosti, 12 de julio de 1926, *ibidem*, f. 165r.

[112] Guízar y Valencia a Gasparri, s. f. (probablemente 14 de julio de 1926), ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 49r.

[113] Nota de Tosti, s. f., AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, f. 164r.

[114] Se hace aquí referencia al borrador del telegrama guardado en *ibidem*, f. 168r.

> Acerca de esta medida [la suspensión del culto] la lucida mayoría es un engaño al estilo mexicano. Había preparado un informe a la S[anta]. S[ede]. sobre este hecho, pero no lo envié también porque, una vez que las cosas se han desmoronado, es inútil indignarse por un pasado irremediable. Es un hecho que la lucida mayoría es un timo. Por un particular solo le diré que se ha contado con la mayoría a obispos que no se declaraban nada persuadidos de la medida… que se habrían puesto en su mayoría en favor de la disciplina. Este es uno de los asuntos de esos granujas que como siempre han ido más allá de límites inimaginables… Pero ahora no quiero demorarme en detalles repugnantes… Voy al que es el gran significado de esta historia. Tras la última decisión, las directrices de las personas más precavidas en el episcopado han pasado a los elementos que hasta ahora se habían considerado como más impulsivos. Veremos los efectos de la nueva situación, que hace temblar.[115]

El "grupo de los de siempre" había ganado la partida mexicana. Pero en Roma les tocaba jugar una partida mucho más delicada.

III. *Vox populi, vox dei.* La intervención de Pío XI

Justo la mañana del 18 de julio de 1926, mientras desde Cuba se enviaba el fatídico telegrama de Tosti, en la Secretaría de Estado se celebró una reunión privada de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, que se había convocado el 11 de julio anterior para discutir sobre la situación creada a raíz de los decretos aplicativos del artículo 130 de la Constitución promulgados en algunos estados de la Federación mexicana, y para valorar la oportunidad de una directriz común para todo el episcopado. A los cardenales invitados a participar en la reunión —Bisleti, Boggiani, De Lai, Frühwirth, Gasparri, Merry del Val y Sbarretti— se les envió antes, como de costumbre, una "ponencia", donde, además de los informes enviados por monseñor Caruana, se incluían las peticiones de directrices dirigidas a la Santa Sede por los arzobispos de la ciudad de México, Morelia, Durango y el obispo de San Luis Potosí. No todos los purpurados, sin embargo, intervinieron durante la sesión; sólo Bisleti, Boggiani, De Lai y Gasparri.[116]

La reunión del 18 de julio de 1926 estaba destinada a ser un punto de inflexión para la política mexicana de Pío XI, tanto por su contribución a la línea de firmeza como por el hecho de que después de esta fecha la

[115] Crespi a Caruana, 5 de agosto de 1926, *ibidem*, ff. 22r-23r.

[116] Una síntesis del debate es ofrecida por S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 82-84.

Congregación no volvió a reunirse para discutir sobre los acontecimientos mexicanos de allí a cinco años. Si hasta 1924-1925 el papel de los cardenales fue determinante para elaborar la política extranjera de la Santa Sede respecto a México, en 1926 el papa mostró haber madurado su orientación y no estar dispuesto a ponerla en tela de juicio si no se veía obligado por las circunstancias. La tendencia del pontífice a hacerse cargo de la gestión del conflicto mexicano atestigua la relevancia de este problema dentro de su agenda, y ofrece un tema de reflexión más amplia, al estilo del gobierno del papa Ratti.[117]

Quien abrió el debate el 18 de julio de 1926, como certifica el acta verbal elaborada por el subsecretario de la Congregación, Pietro Ciriaci, fue De Lai, quien, respondiendo a las dudas suscitadas acerca del acuerdo conseguido por el arzobispo de Morelia en el estado de Michoacán, afirmó que "ya que el gobernador local transigía, el principio de libertad de la Iglesia se protegía lo suficiente", creyendo por lo tanto "que *hic et nunc*, mientras el gobierno federal no se entere, se puede tolerar".[118] De la misma opinión era el secretario de Estado, que pronunció un voto —cuya copia autógrafa se adjuntó al acta— donde contestó detalladamente a las preguntas planteadas por el arzobispo de Durango, González y Valencia.

Gasparri básicamente hizo suya *in toto* la postura que había asumido en Michoacán monseñor Ruiz y Flores, demostrando su pragmatismo habitual. Según el secretario de Estado, por ejemplo, "el obispo no puede aceptar la reducción del clero impuesta abusivamente por la autoridad civil, pero puede tolerarla, sobre todo porque no podría hacer otra cosa". En general, también se podría "procurar conseguir mitigar la tiranía de la ley, sin tener que aprobar lo demás; en este sentido *non est illicitum nonnullas transactiones tentare*, porque básicamente se intenta suprimir parte del mal, lo cual es bueno".

Totalmente opuesta a este planteamiento era la postura de Boggiani, que a su vez presentó un voto mucho más largo y articulado que el de Gasparri. Tras exponer detalladamente el marco de la legislación eclesiástica en vigor en México a partir de las Leyes de Reforma del siglo XIX, Boggiani

---

117 Véase, al respecto, R. Regoli, *Il ruolo della Sacra Congregazione*, *cit.*, pp. 183-229; G. Coco, "Eugenio Pacelli cardinale e segretario di Stato (1929-1930)", en S. Pagano *et al.* (eds.), *I "fogli di udienza" del cardinale Eugenio Pacelli segretario di Stato*, vol. I: *1930*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2010, pp. 39-143; L. Pettinaroli (ed.), *Le gouvernement pontifical sous Pie XI: pratiques romaines et gestion de l'universel, Actes du séminaire international 2010-2011*, Roma, École française de Rome, 2013.

118 ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1926, n. 1292, stampa 1155, s.n.f.

afirmó que la respuesta a todas las dudas suscitadas por los obispos mexicanos no podía ser más que “total y completamente negativa”.

El cardenal no aprobaba por tanto la actitud de Ruiz y Flores, mostrándose convencido de interpretar así el pensamiento de “todo el clero fiel y de los buenos católicos”, y considerando “un fallo gravísimo en este sentido hacer concesiones” al gobierno que iban a ser rechazadas por los mexicanos. Con el fin de conseguir una conducta uniforme de todos los obispos, no someterse a una legislación vejatoria representaba para Boggiani el único criterio de acción posible, dada la imposibilidad de proporcionar “directrices claras y seguras” frente a la “distinta forma con que los 33 estados de México aplican o pueden aplicar estas leyes”. Por ello, el cardenal juzgaba necesario

> Sugerir a los obispos que, junto con los sacerdotes, se abstuviesen completamente de pisar de cualquier forma los caminos del Gobierno y de la impía ley, y procurasen hacer lo que los obispos y sacerdotes de Francia hicieron durante el alboroto y la persecución de la revolución del siglo XVIII. Ejercicio privado del culto y asistencia privada de los feligreses en la forma más adecuada posible.

Ya no había margen de negociación, según Boggiani, que —tras haber expresado en distintas ocasiones una postura moderada en las reuniones anteriores de la Congregación— parecía haber madurado ahora una actitud distinta. Así lo atestigua principalmente la propuesta de volver al “ejercicio privado del culto”, con la cual Boggiani (tal vez no inconscientemente) se hacía intérprete al más alto nivel de la curia de las reivindicaciones de los católicos intransigentes mexicanos. Su visión fue aceptada a nivel teórico por otros cardenales que sin embargo consideraban más útil buscar un acuerdo en la medida de lo posible. De Lai, por ejemplo, también afirmó:

> En línea teórica está claro que hay que llegar a la conclusión del Em[inentísim]o Boggiani. Pero su aplicación es otra cosa. Las iglesias se cerrarían, el clero no podría ejercer el sagrado ministerio y las consecuencias serían gravísimas. Por lo tanto, *hic et nunc* convendría hacer lo que se hizo en el estado de Michoacán donde sea posible.

También estaban de acuerdo con De Lai, Bisleti y Gasparri, según el cual

> ...incluso con una mala ley puede haber una forma de actuar que no implique la aprobación de la ley misma. De esta forma, si un obispo permite a los sacerdotes inscribirse en los registros civiles, cuando la inscripción es necesaria

> para ejercer el sagrado ministerio, eso no significa aprobar la ley, sino solo eliminar un obstáculo al ejercicio de un derecho impuesto injustamente por la misma ley.

Boggiani, sin embargo, se mantuvo firme, evidenciando la necesidad de "que los obispos hiciesen algún acto que se pueda considerar una aceptación directa o indirecta de la ley, que sería sin duda permitir a los sacerdotes inscribirse en los registros", aunque admitiera que "por lo que concierne a la práctica, los obispos tienen que utilizar la máxima prudencia para seguir adelante de la mejor manera posible". De Lai propuso que se condenara la ley, dejando que los obispos autorregularan en la práctica según los principios de la moral. Gasparri objetó que la ley ya había sido condenada, tanto por Benedicto XV como por Pío XI; pero Boggiani relanzó la propuesta de una nueva condena explícita, mediante un documento que "podría ser muy parecido al documento de Pío X para Francia. Tras las palabras de condena, debería haber una exhortación al clero y a los feligreses mexicanos, precisamente como en el documento de Pío X".

El papa demostró compartir la línea expresada por Boggiani, cerrando la sesión de los cardenales —que se había suspendido por dos días— con la decisión que fue incluida en el acta por monseñor Ciriaci:

> Santa Sede condena ley a la vez que todo acto que pueda significar o pueda ser interpretado por el pueblo fiel como aceptación o reconocimiento de la misma ley. A tal norma debe acomodarse el episcopado de México en su modo de obrar, de suerte que tenga la mayoría y a ser posible la uniformidad y dar ejemplo de concordia.[119]

Como se puede notar, la formulación que decidió Pío XI retomaba ampliamente las palabras pronunciadas por Boggiani en la última fase de la discusión que tuvo lugar el 18 de julio de 1926.[120] A lo largo de esos dos días, sin embargo, había pasado algo que cambiaba totalmente el significado de esas mismas palabras: los obispos a los cuales Pío XI "*mandavit respondere*", después de que hubiera llegado al Vaticano el telegrama con el que Tosti

---

[119] "Santa Sede condanna legge ed insieme ogni atto che possa significare od essere interpretato dal popolo fedele come accettazione o riconoscimento legge stessa. A tale norma tutto Episcopato messicano deve confermare sua azione in modo da ottenere la maggiore possibile uniformità e dare esempio concordia". ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1926, n. 1292, stampa 1155, s.n.f.

[120] "The Vatican file fails to state Pius XI's motivations for the wording of the telegram, but from the context it would appear clear that Cardinal Boggiani's influence won the pontiff over". S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 83.

comunicaba la decisión tomada por la "mayoría del episcopado" de suspender el culto, ya no eran prelados específicos pidiendo directrices generales, sino el Comité Episcopal que, representando al episcopado entero, presentaba a la Santa Sede una petición concreta. A la luz de todo esto, las palabras del papa, aunque un tanto herméticas, difícilmente se podían interpretar como una desaprobación de la decisión de los obispos. Pío XI no mencionaba la suspensión del culto, pero el doble criterio de la no aceptación de la ley y de la uniformidad del episcopado no dejaba dudas sobre la forma de interpretar una propuesta que se presentaba como compartida y apoyada por la mayoría de los obispos, y expresaba claramente la voluntad de no someterse a leyes hostiles a la Iglesia.[121]

Por lo que concierne al cardenal Gasparri, en general, de las cartas vaticanas parece emerger una postura crítica del secretario de Estado hacia la forma de protesta radical elegida por el episcopado mexicano. Muy interesante, por ejemplo, es una primera minuta del telegrama de respuesta para monseñor Tosti, que Gasparri redactó personalmente en estos términos: "Santa Sede condena ley como también condena cualquier acto que implique, aunque implícitamente, aceptación ley. Episcopado mexicano actúe conforme. Es sumamente deseable acción unánime episcopado, pero los obispos no tienen que cerrar ellos mismos las iglesias".[122]

La perplejidad del secretario de Estado ante la suspensión del culto y el procedimiento de toma de decisiones con que el episcopado había llegado a esta determinación destaca aún con más claridad en la minuta de otro telegrama, muy probablemente anterior, donde Gasparri quería pedir más explicaciones a Tosti antes de que la Santa Sede tomara una decisión definitiva:

> Recibido cifr[ado]. 10. Antes de contestar ruego explicaciones sobre los siguientes puntos.
>
> 1. En el telegrama se habla de mayoría. Pregunto ¿cuáles son los obispos de la minoría y qué piensan hacer, y cuáles son los motivos de unos y otros?
>
> 2. En el telegrama se habla de nueva ley. ¿Cuál es esa nueva ley y cuáles son sus términos?
>
> 3. En el telegrama se dice que la mayoría quiere cerrar las iglesias a finales de este mes. ¿Cómo piensa la mayoría llevar a cabo el cierre y cómo no interpretar esto como ponerse del lado del Gobierno?

[121] J. Meyer, "¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?", *cit.*; S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 84. Otras reflexiones, al respecto, en F. M. González, *op. cit.*, pp. 114 y 115.

[122] Minuta de telegrama, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 21r.

V. S. junto a la persona encargada procure responder con claridad y urgentemente.[123]

El hecho de que Gasparri no estuviera al tanto de la existencia de la Ley Calles, publicada el 2 de julio de 1926, no tiene que sorprender, considerando el tiempo que solía tardar la correspondencia ordinaria entre México y la Santa Sede. Este hecho parece demostrar que el 18 de julio de 1926 se encontraron dos caminos —uno mexicano, otro del Vaticano— que hasta entonces habían avanzado de manera autónoma el uno del otro, aunque no hay que excluir la existencia de un punto de convergencia en la figura del cardenal Boggiani, que ya desde su vuelta de México a Roma en 1914 se había mantenido en contacto con los distintos exponentes de la Iglesia local.

Por lo que se refiere más específicamente a la cuestión de la suspensión del culto, el secretario de Estado tenía el deseo de conocer de cerca las posturas de los que, como el arzobispo de Veracruz, sostenían una posición distinta de la del Comité Episcopal. Crespi, por su parte, envió a Gasparri un telegrama mediante la delegación francesa en la ciudad de México, donde avisaba al Vaticano de la maniobra de los obispos, decidida *sur la pression d'un petit groupe et de jésuites*, que habría interpretado la falta de respuesta por parte de la Santa Sede como una aprobación. Por eso, el secretario de la Delegación sugería que antes de tomar una decisión tan desafiante se esperara por lo menos el resultado de todos los esfuerzos llevados a cabo para llegar a una reforma de la Constitución a través de una petición a las cámaras. Dicha estrategia era activamente apoyada por el encargado de negocios francés, Ernest Lagarde, que había propuesto también a Crespi organizar un encuentro a tres con el secretario de Gobernación, Adalberto Tejeda.[124]

El mensaje de Crespi no sirvió, sin embargo, para influir en el pontífice, en parte tal vez porque llegó a su destino demasiado tarde. El 21 de julio de 1926, Pío XI hizo enviar a monseñor Tosti el telegrama, cuyo texto transcribió monseñor Ciriaci en el acta de la sesión de la Congregación del 18 de julio:

Santa Sede condena ley a la vez que todo acto que pueda significar o pueda ser interpretado por el pueblo fiel como aceptación o reconocimiento de la misma ley. A tal norma debe acomodarse el episcopado de México en su

[123] Minuta de telegrama, s. f., *ibidem*, f. 23r.

[124] El texto del telegramma, que fue recibido por Gasparri entre el 20 y el 21 de julio de 1926, se encuentra en *ibidem*, f. 46r/v.

> modo de obrar, de suerte que tenga la mayoría y a ser posible la uniformidad y dar ejemplo de concordia.[125]

Una prueba más del papel desempeñado por el pontífice en todo este asunto es la intervención de Pío XI con sus propias manos en el primer borrador de este telegrama, redactado por Gasparri, que —seguramente siguiendo la indicación del propio Pío XI— había eliminado ya cualquier referencia crítica acerca de la suspensión del culto. Confrontando la versión provisional y la definitiva, se concluye, por ejemplo, que el papa había añadido las últimas palabras del telegrama ("y dar ejemplo de concordia"). La corrección más significativa se realizó en cambio al principio del texto: allí donde Gasparri había escrito simplemente "todo acto que pueda significar aceptación o reconocimiento", Pío XI añadió a la expresión "pueda significar", que por sí sola tal vez podría sentar las bases de un posible conflicto de interpretaciones, las palabras "o pueda ser interpretado por el pueblo fiel como…".

Con esto, el papa demostró que consideraba como criterio guía la sensibilidad popular, de la que se proclamaban intérpretes los intransigentes y la Liga. Éstos, en definitiva, también consiguieron de esta forma ganar la partida "romana", la decisiva, arrinconando no sólo a Crespi, sino también al secretario de Estado, a quien no le quedó otra opción que adaptarse a la voluntad de Pío XI.[126]

Los dos días sucesivos tuvo lugar un encuentro entre Crespi y Tejeda, con Lagarde presente, pero no dio ningún resultado positivo. Crespi refirió mediante telégrafo que a causa de la "pésima voluntad del presidente" las negociaciones eran "imposibles".[127] La entrevista con Tejeda, además, fue el preludio de la expulsión de Crespi del país,[128] dado que —por enésima coincidencia desafortunada— el encuentro precedió en un día la publicación

[125] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso, cit.,* p. 103. Este es el original italiano del telegrama: "Ricevuto cifrato 11. Santa Sede condanna legge ed insieme ogni atto che possa significare od essere interpretato dal popolo fedele come accettazione o riconoscimento legge stessa. A tale norma tutto episcopato deve conformare sua azione in modo da ottenere la maggiore possibile uniformità e dare esempio di concordia". Minuta autógrafa de Gasparri, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 22r.

[126] Gasparri a Crespi, 21 de julio de 1926, *ibidem*, f. 44r.

[127] Crespi a Gasparri, 23 de julio de 1926, *ibidem*, f. 45r. Para un informe detallado sobre la entrevista con Tejeda, véase Crespi a Gasparri, 23 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 37, ff. 4r-6v.

[128] Crespi a Gasparri, 29 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 35, f. 29r.

de la noticia de la suspensión del culto en todo el país, hecho que molestó sobremanera al gobierno.[129]

Los documentos de archivo, en definitiva, demuestran que la decisión de suspender el culto, lejos de reflejar la verdadera opinión de la mayoría del episcopado, fue obra de una minoría intransigente dispuesta a todo con tal de conseguir su objetivo, si era necesario incluso poner a la Santa Sede ante un hecho consumado. Estos documentos muestran, además, que el pontífice pasó por alto las perplejidades del cardenal Gasparri, con la hipótesis —claramente— de que éste hubiera expresado su pensamiento con claridad ante el papa. El secretario de Estado, de hecho, recopilando todas las noticias recibidas desde México en los últimos tres años, tal vez habría podido proporcionar a Pío XI, elementos útiles para comprobar la credibilidad de las informaciones que llegaban al Vaticano. Por otra parte, al elaborar su decisión, Pío XI también se fio evidentemente de la opinión del cardenal Boggiani, que acerca de las cuestiones mexicanas gozaba de una autoridad reconocida por todo el Sagrado Colegio.

Hasta hoy no se puede saber si el ex delegado apostólico en México estaba al tanto de los propósitos de los intransigentes cuando el 18 de julio de 1926, durante la sesión de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, se expresó a favor de la suspensión del culto público. Por otra parte, él podría ser el destinatario de una carta escrita por el Comité Episcopal unas semanas después de estos hechos, donde se alertaba a la Santa Sede de los juicios negativos que monseñor Crespi, una vez de vuelta a Roma, muy probablemente habría expresado sobre la decisión tomada por los obispos mexicanos.[130]

---

129 Crespi a Caruana, 5 de agosto de 1926, *cit.*, f. 22r.

130 "En sesión de hoy ha resuelto el Comité Episcopal dirigirse a V. E. Rma. con el fin de suplicarle se constituya en protector y abogado de la Iglesia en México, ante la Santa Sede, de una manera especial en estos momentos de prueba que bien pudieran prolongarse. V. E. Rma. conoció perfectamente el Episcopado, Clero y pueblo de México, y esto lo capacita para dar a quien corresponda pareceres y consejos muy acertados. Sabemos el interés que en su amor a México le inspira esta Nación y creemos, por lo mismo, que aceptará nuestro encargo. Contando desde luego con la buena voluntad de V. E. Rma., y hablando con la franqueza que el caso requiere, le manifestamos nuestros temores de que Mons. Tito Crespi, secretario que fue de la Delegación, al volver a Roma en estos días dé informes desfavorables de la actitud del Episcopado en general con relación al Gobierno, y de algunos prelados en particular, principalmente del Arzobispo de México". En la continuación de la carta, el Comité pedía a su destinatario que remitiera al cardenal secretario de Estado, Pietro Gasparri, un informe que resumiera en términos esenciales lo ocurrido en México casi un mes después del inicio de la suspensión del culto público. AHAM, fondo episcopal: José Mora y del Río (1926), sección Secretaría Arzobispal, serie Correspondencia, caja 46, expediente 28.

Los documentos de archivo indican, en cualquier caso, que Boggiani[131] no fue el único que influyó en las decisiones del papa Ratti en el momento más crucial de la crisis mexicana. Con este fin vuelve a jugar un papel fundamental el memorando del jesuita Rafael Martínez del Campo, que facilita una versión inédita de lo que pasó en el palacio apostólico entre el 18 y el 21 de julio de 1926. A continuación, se presenta un extracto del documento, inmediatamente siguiente al párrafo donde Martínez del Campo describía sus perplejidades sobre una actitud, según su parecer, demasiado conciliadora respecto a las leyes anticlericales por parte del obispo de Tabasco, Díaz y Barreto, incluso después de la promulgación de la Ley Calles:

> Accidit ut ultimis diebus iulii 1926 Summus Pontifex acciperet telegramma ex Insula Cuba, a Delegato Apostolico Excmo. Dno. Caruana interrogante quo modo agere deberent Episcopi Mexicani a die 31 iulii et deinceps, verbo: an deberent legi obedire et cultum publicum continuare, an vero legi resistere et cultum publicum suspendere. Simul ac telegramma accepit Summus Pontifex relationem duorum episcoporum qui tentamina conciliationis fecerant, at etiam ad manus Suae Sanctitatis pervenerunt duo scripta: breve folium editum ab Il[lustrissi]mo. D[omi]no. González, archiepiscopo Duranguensi et subcriptum inter alios a P. Méndez Medina, et meam longam consultationem. Omnia scripta attente consideravit Summus Pontifex, Em[inentissi]mum. Cardinalem Gasparri, et aliquem Episcopum Mexicanum Romae tunc adstantem (qui omnia mihi narravit) interrogavit de P. Méndez Medina et de me, atque omnibus perpensis, nostram sententiam esse veram dixit, contra judicium Episcoporum, et legem nullo modo esse oboediendam.[132]

Sobre la base de la reconstrucción llevada a cabo hasta aquí es posible avanzar algunas conclusiones al relato del jesuita, que por lo que se refiere a los documentos mencionados encuentra efectivamente confirmación en el Archivo Histórico de la Secretaría de Estado, además del telegrama enviado desde Cuba por monseñor Tosti, así como el informe de al menos un obispo favorable a la conciliación, el de monseñor Ruiz y Flores, que fue examinado por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios el 18 de julio. Por lo que concierne el mensaje del arzobispo de Durango, firmado también por Alfredo Méndez Medina, es preciso subrayar que en la consulta enviada por monseñor González y Valencia al papa en realidad no figuran más firmas que la del arzobispo. De hecho, el documento escrito por

[131] Que Pío XI había recibido en audiencia privada el 14 de julio de 1926 (AAV, *Prefettura Casa Pont.*, *Udienze*, busta 2, fasc. 2, f. 608r).

[132] Martínez del Campo a Ledóchowsky, 12 de septiembre de 1927, *cit.*, f. 3r.

Martínez del Campo ("*meam longam consultationem*") podría ser una carta del 14 de junio de 1926 enviada a monseñor Borgongini Duca, donde el jesuita, estigmatizando la actitud demasiado precavida de Díaz y Barreto, planteaba al secretario de la Congregación el problema de si era lícita la tolerancia hacia el gobierno.[133] Según los protocolos de la Secretaría de Estado, de los cuales se deduce que la carta de Martínez del Campo fue registrada el 11 de agosto de 1926, la información del jesuita podría haber llegado en cambio a su destino cuando ya estaba todo decidido. Esto haría improbable, contrariamente a lo que afirmaba Martínez del Campo, que este escrito suyo influyera de algún modo en las decisiones de la Santa Sede.

Mucho más sólida es, sin embargo, la referencia al obispo mexicano ("*aliquem Episcopum Mexicanum Romae tunc adstantem*") que, estando en ese momento en Roma, habría dado una contribución clave al éxito del plan de los jesuitas, garantizando personalmente a Pío XI y al cardenal Gasparri la credibilidad de Martínez del Campo y de Méndez Medina. Se trataba del obispo de Tulancingo, Vicente Castellanos y Núñez, a quien —como se recordará— el 1o. de julio de 1926 monseñor Díaz había enviado un documento (escrito por el arzobispo de la ciudad de México y destinado al papa), donde se defendían las razones de la intransigencia, juzgada como la única opción posible. En su carta de acompañamiento, el obispo de Tabasco escribía lo siguiente a Castellanos y Núñez:

> No tuvimos tiempo de mandar directamente a V[uestra]. S[eñoria]. I[lustrísima]. la carta que queríamos dirigir al Santo Padre. El Ilmo Sr. Arzobispo [de México] pensó, muy acertadamente a mi modo de ver, que mejor sirviera como memorando a V.S.I. lo que pensábamos decir al Santo Padre, con el fin de que V.S.I se digne informar de palabra a Su Santidad de todo lo que pasa entre nosotros actualmente, con el objeto de que, si nos quiere dar algunas instrucciones de modo que lleguen rápida y oportunamente, nos lo mande decir lo más pronto posible por cable en clave dirigido a la Delegación Apostólica, y V.S.I por escrito nos puede decir lo que de palabra le comunique el Santo Padre.[134]

Las cartas de la Prefectura de la Casa Pontificia certifican que el obispo de Tulancingo encontró al papa la mañana del 21 de julio de 1926 a las 11:15 horas, justo a tiempo para dar a Pío XI la confirmación que deseaba antes de contestar al Comité Episcopal en los términos descritos hasta

[133] Martínez del Campo a Borgongini Duca, 14 de junio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 35, ff. 50r-52r.

[134] Díaz a Castellanos y Núñez, 1o. de julio de 1926, *cit.*, f. 78r.

ahora.[135] La presencia de Castellanos y Núñez en Roma, que a estas alturas parecía entrar en un designio más amplio en relación con los objetivos de los intransigentes, se menciona también en una carta del 23 de septiembre de 1926 enviada por el provincial mexicano Vega al preboste general de los jesuitas, Ledóchowsky.[136] De la actividad de monseñor Castellanos y Núñez, que durante su estancia romana residió en el Colegio Pío Latinoamericano, de momento no se ha encontrado rastro en los archivos consultados. Sin embargo, su presencia en el momento y lugar oportuno, hasta hoy ignorada por la historiografía, abre una nueva pista de investigación.

IV. Hacia la guerra

Mientras el episcopado empezaba a tomar estas decisiones clave, el 7 de julio de 1926 la Liga sometió a votación del Comité Episcopal un proyecto de boicot económico sistemático que afectaría a la prensa filogubernamental, a los bienes que no fueran de primera necesidad, al uso de vehículos y al consumo de energía eléctrica. A ello también había que añadir la abstención impuesta a los católicos de mandar a sus hijos a colegios laicos y otras iniciativas dirigidas a paralizar la vida social y económica del país. La iniciativa, aprobada por el Comité el 14 de julio de 1926, produciría efectos notables a nivel local —impresionantes, según Jean Meyer, en el estado de Jalisco—, pero no fue suficiente para obligar al gobierno a invertir el rumbo. Los católicos de las clases más pudientes (o titulares de actividades comerciales), siempre que no estuvieran obligados a participar en esta iniciativa como en Jalisco, en más de una ocasión se opusieron a ella, y debilitaron inevitablemente sus efectos.[137]

Numerosos católicos ocupaban además cargos importantes en la administración pública, como el director del Banco Nacional de México, Agustín Legorreta; el secretario de Hacienda, Alberto Pani; el procurador de Justicia, Romeo Ortega, y el presidente de la Asistencia Pública, Eduardo

---

[135] AAV, *Prefettura Casa Pont., Udienze*, busta 2, fasc. 2, f. 692r. La ausencia dentro del sobre de la habitual petición de audiencia, junto al hecho de que en el listado de las audiencias programadas para el 21 de julio de 1926 el nombre del obispo de Tulancingo parecía haberse añadido a última hora, haría suponer que se trató de una convocatoria informal del prelado por parte del papa.

[136] Vega a Ledóchowsky, 23 de septiembre de 1926, ARSI, Provincia mexicana, Epistolae, 1008, Praep. Prov. 1926, n. 17.

[137] Véanse, al respecto, J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 288-292, y J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 605. Para una descripción de los medios de propaganda utilizados por la Liga para apoyar el boicot, y una descripción de sus resultados en el estado de Jalisco, véase E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 293-296 y 306-313.

Mestre Ghigliazza. De estos no era posible esperar un apoyo a la línea dura contra el gobierno respaldada por la Liga. Sin embargo, intentaron hacer lo posible para empujar al presidente mexicano a llegar a consejos más suaves a la hora de aplicar las leyes contra la Iglesia, y por eso propusieron a Calles reunirse con un representante del Comité.

Más allá de la resolución tomada en julio de 1926, a la que el gobierno respondió vetando el ejercicio privado del culto, aún quedaban las perplejidades de algunos obispos (entre ellos el de Yucatán, San Luis Potosí, Morelia, Tabasco, Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Puebla) respecto a la suspensión del culto. Las dudas en el episcopado aumentaban también por las noticias que empezaban a circular sobre los primeros levantamientos armados espontáneos, catorce sólo en el mes de agosto, según fuentes citadas por Meyer.[138]

Por ello, el 16 de agosto de 1926 el Comité dirigió un memorial al general Calles, donde los obispos, confirmando su patriotismo y su deseo de alcanzar una solución pacífica, pidieron por enésima vez al presidente que modificara los artículos 3o., 5o., 24, 27 y 130 de la Constitución, junto a la Ley Calles. El presidente respondió el 19 de agosto afirmando que —aunque no consideraba la suspensión del culto como una forma de rebelión— se oponía a cualquier modificación del texto constitucional.[139] No obstante, gracias a la mediación de los colaboradores católicos de Calles, fue posible organizar un encuentro entre el presidente, el arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores (en calidad de vicepresidente del Comité), y el obispo de Tabasco, que, tras ofrecer una contribución determinante a la causa de los intransigentes, justo un mes después estaba ya manos a la obra para sanar la herida con el gobierno.

El encuentro, que tuvo lugar el 21 de agosto de 1926, se desarrolló en un clima de mucha tensión. Calles acusó a los obispos de ser hostiles a la Revolución y de depender de un poder extranjero, es decir, del papa, que había condenado todo acto que pudiera sonar a aprobación de las leyes mexicanas en vigor. Por último, rechazó la propuesta de monseñor Díaz —que le había ofrecido reanudar el culto en el país a cambio de una declaración oficial del presidente certificando la naturaleza puramente administrativa de la inscripción de los sacerdotes en el registro— y retó a sus interlocutores, afirmando que no les quedaban más que dos soluciones: "las cámaras o las armas".[140] Esa misma noche, sin embargo, Eduardo Mestre informó a

[138] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 292, 293 y 298; A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 139-141.

[139] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 171.

[140] Un informe detallado del contenido de la reunión, redactado por Ruiz y Flores y Díaz, fue enviado al Vaticano en septiembre de 1926 (ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509 P. O., fasc. 33, ff. 9r-14r). El resumen de la conversación del 21 de agosto de 1926 —publicado

los obispos que el presidente consentiría publicar la declaración requerida a condición de que, según lo solicitado por Díaz, se dejara muy claro que los obispos no iban a seguir las indicaciones de la Santa Sede. La declaración enmendada se publicó al día siguiente en los principales diarios de la capital, pero se vio desmentida el 23 de agosto de 1926 por una nueva declaración de Calles, donde afirmaba que "al volver los sacerdotes a los templos, quedarán sujetos a la ley".[141] Era probable que Calles hubiera madurado ya la decisión de derribar cualquier acuerdo incluso antes de discutirlo, pero también las presiones de los partidarios más radicales del gobierno podían haber influido en el repentino cambio de rumbo del presidente.

Tampoco el Vaticano, por otra parte, tenía intención alguna de pactar con el gobierno. Informada mediante telegrama por el jesuita Heredia sobre las noticias publicadas de un inminente acuerdo entre los obispos y el gobierno,[142] la Secretaría de Estado envió inmediatamente un telegrama a los delegados apostólicos en las Antillas y en Estados Unidos, donde se mandaba al episcopado mexicano mantener una postura de firmeza.[143] Unos días más tarde, Caruana envió a Gasparri algunos documentos recibidos por el obispo de Tabasco, con los cuales monseñor Díaz quería explicar en detalle a la Santa Sede cómo se había llegado a la decisión del Comité Episcopal de suspender el culto. Lo que llevó a Díaz a enviar aquellos documentos fue la voluntad de disipar cualquier duda sobre la conducta del episcopado después de que Gasparri, el 30 de julio de 1926, telegrafiara a monseñor Crespi (ya a punto de dejar México) preguntándole si se confirmaban las noticias según las cuales los obispos mexicanos habían suspendido el culto en dos provincias y ordenado a las congregaciones religiosas masculinas y femeninas, dejar el país. El secretario de Estado deseaba saber *de facto* la razón por la cual los obispos habían actuado de esa forma.[144]

---

en A. Acevedo Robles (ed.), *David VII*, México, 1966, pp. 239-243— ahora también puede consultarse en J. González Morfín, *Los obispos y la persecución religiosa en México (1926-1929)*, Guadalajara, Universidad Panamericana, campus Guadalajara, Departamento de Humanidades, 2013, pp. 119-126. La transcripción integral del coloquio fue proporcionada a mediados de los años ochenta por J. Meyer, "La cuestión religiosa en México", en Conferencia del Episcopado Mexicano, *Sociedad civil y sociedad religiosa. Compromiso reciproco al servicio del hombre y bien del país*, México, Librería Parroquial de Claveria, 1985, pp. 503-544.

[141] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 172 y 173.

[142] Heredía a Borgongini Duca, 23 de agosto de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 36, ff. 32r-37r.

[143] Gasparri a Caruana, 24 de agosto de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille,* busta 18, f. 169r; Gasparri a Fumasoni-Biondi, 24 de agosto de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 36, f. 38r.

[144] Gasparri a Crespi, 30 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 50r.

Con toda probabilidad, la petición de explicaciones de Gasparri, aunque formulada en términos genéricos, se refería a la cuestión de las órdenes religiosas más que a la suspensión del culto. A la luz de la documentación examinada hasta aquí, se puede suponer que el secretario de Estado estaba al tanto de este hecho, a menos que no hubiera entendido la respuesta enviada por la Santa Sede a los obispos mexicanos como una aprobación implícita de la suspensión del culto. En su contestación, en todo caso, Crespi consideró oportuno explicar —como si fuera una novedad— que los obispos habían suprimido el culto en toda la República con efecto desde el 1o. de agosto, declarando públicamente que contaba con la aprobación de la Santa Sede.[145] Ahora Díaz refería que el mensaje de Gasparri del 30 de julio de 1926 había provocado el desconcierto de algunos obispos, entre ellos el arzobispo de Veracruz, Guízar y Valencia, que temían que se hubiera malinterpretado el telegrama que incluía la respuesta de Pío XI a la petición del Comité Episcopal, enviada al Vaticano el 18 de julio de 1926.

En su escrito, el obispo de Tabasco desmintió las noticias relacionadas con el alejamiento de las congregaciones religiosas y repasó a su manera los acontecimientos de julio de 1926, y proponía un relato con varias imprecisiones. En primer lugar, afirmó que el Comité, una vez decidido a suspender el culto, había establecido que dicha decisión no se ejecutaría sin haber consultado antes a todos los obispos y a la Santa Sede. Los obispos, "en su mayoría o casi totalidad", habían aprobado la propuesta del Comité, y los pocos que estaban en desacuerdo, en cualquier caso, habían dado su disponibilidad para adecuarse a las decisiones de la mayoría, sobre todo si la Santa Sede las aprobaba. Habría mucho que decir sobre la reconstrucción propuesta por Díaz, que proporcionaba una versión de los hechos muy edulcorada. Incluso las fechas presentadas por el obispo de Tabasco podían suscitar perplejidades. Según Díaz, el enviado del Comité —Manuel de la Peza— salió hacia La Habana el 21 de julio de 1926, cuando en realidad el telegrama de Tosti para el Vaticano salió de Cuba tres días antes, el 18 de julio de 1926.[146] Díaz añadía además que, a raíz del mensaje recibido de

---

[145] Crespi a Gasparri, 30 de julio de 1926, *ibidem*, f. 51r.

[146] La respuesta de la Secretaría de Estado llegaría —siempre según Díaz— el 23 de julio. El telegrama de Gasparri con la autorización de la Santa Sede fue enviado, como ya se ha dicho, el 21 de julio. En este sentido, es preciso subrayar que de la minuta preservada en el Archivo de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se deduce que el telegrama a Tosti también se volvió a enviar el 22 de julio y el 26 de julio de 1926, tal vez por falta de acuse de recibo. Gasparri a Tosti, 21 de julio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 508 P. O., fasc. 31, f. 20r.

Roma, el 24 de julio el Comité decidió divulgar la carta pastoral colectiva que se publicaría efectivamente el día siguiente.[147]

Resulta muy extraño que el obispo de Tabasco, a menos de un mes de los hechos, reconstruyera el episodio de una forma tan distorsionada. Al analizarlo detenidamente, la sucesión de fechas propuesta por Díaz parecía estar realizada *ad hoc* para certificar la exactitud de los procedimientos que había seguido el Comité y la transparencia con la que se había informado tanto a los obispos como a la Santa Sede de las decisiones tomadas. Los hechos, como se ha demostrado, fueron muy distintos. Tal vez por eso monseñor Caruana, el 31 de agosto, en la carta que acompañaba a los documentos del obispo de Tabasco, preocupado, escribió al secretario de Estado lo siguiente: "Aprovecho esta ocasión para reiterar una vez más que tenemos entre manos elementos muy inconstantes, cuya sinceridad es muy cuestionable".[148]

Tras invitar a los obispos mexicanos a mantener una línea férrea ante las noticias recibidas en el Vaticano sobre un posible acuerdo con el presidente Calles, la Santa Sede volvió a dar prueba de su determinación a la hora de decidir a propósito del nombramiento de un nuevo delegado apostólico. Caruana, al que la Secretaría de Estado había preguntado a principios de julio acerca de la posibilidad de nombrar como delegado a un obispo mexicano, había expresado una opinión favorable sobre el arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores, como encargado de negocios, y no como delegado.[149] Los acontecimientos que siguieron dieron, sin embargo, motivos a Pío XI para no seguir la indicación de Caruana. El redactor de minutas, Malusardi, apuntó en la hoja de protocolo relativa a este trámite: "Al no estar totalmente de acuerdo Mons. Ruiz con la mayoría del episcopado mexicano acerca de la aplicación del artículo 130, el Santo Padre no considera oportuno nombrarlo encargado de negocios de la Delegación de México".[150] En consecuencia, unos meses más tarde se dio el encargo de la Delegación Apostólica de México a monseñor Fumasoni-Biondi.[151]

Mientras tanto, el 12 de agosto de 1926, la Secretaría de Estado envió una circular a todo el cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede para

[147] Díaz a Gasparri, 12 de agosto de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 38, ff. 5r-6r; AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1926), sección Secretaría Arzobispal, serie Comité Episcopal, caja 55, expediente 11.

[148] Caruana a Gasparri, 31 de agosto de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 38, f. 4r.

[149] Caruana a Gasparri, 4 de junio de 1926, AAV, *Arch. Deleg. Antille*, busta 18, ff. 7r-8r.

[150] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 507 P. O., fasc. 31, f. 4r.

[151] "Istruzioni circa il Messico, dette a voce da Mons. Borgongini Duca a Mons. Marella presente in Roma", s. f., AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, Titolo VIII, "Mexico", posiz. 2, f. 2r.

protestar contra la persecución mexicana, y adjuntó la copia de un artículo publicado el día anterior en *L'Osservatore Romano*, que contenía la perspectiva del Vaticano sobre toda esta cuestión.[152] Por su parte, el Comité Episcopal, tras confirmar a la Santa Sede la voluntad de seguir siendo fiel a la línea establecida en julio de 1926, secundó el consejo del presidente Calles, y el 6 de septiembre de 1926 presentó a ambas cámaras un memorando donde se pedía en nombre del pueblo católico mexicano la reforma de la Constitución para garantizar a los católicos el ejercicio de su derecho a la libertad religiosa, en todas sus implicaciones culturales (libertad de enseñanza, libertad de asociación) y materiales (derecho a poseer por lo menos los bienes indispensables para los fines espirituales de la Iglesia). Tal como era previsible, la iniciativa no tuvo éxito. El 22 y 23 de septiembre de 1926, la Cámara de Diputados examinó el documento del Comité Episcopal y puso en evidencia que, de acuerdo con el artículo 8o. de la Constitución, el derecho de petición sólo se reconoce a los ciudadanos mexicanos, y que los obispos Mora y del Río y Díaz (firmantes del documento como presidente y secretario del Comité), al negarse públicamente a cumplir la Constitución, habían perdido su derecho de ciudadanía en virtud del artículo 37. El memorando, como consecuencia, no se podía tomar en consideración. La resolución de la Cámara fue aprobada con 171 votos contra uno.[153] Totalmente inútiles resultaron los dos millones de firmas que los católicos recogieron como apoyo a la petición del episcopado.[154]

Siguiendo la lógica de Calles, agotada cualquier posibilidad de recurrir a las cámaras, no quedaba más que una última solución: las armas. Este era también el escenario previsto por *L'Osservatore Romano* en el artículo arriba citado del 11 de agosto, cuyo autor, al terminar un análisis de la Ley Calles, se expresaba en los siguientes términos:

> Ni siquiera se dice que los católicos podrían unirse y organizarse para intentar una defensa por medios legales; porque cualquier asociación de feligreses con dicho fin queda severamente prohibida por la Ley Calles con las penas más graves (art. 10-16); por lo tanto, a la multitud que no quiera someterse a la tiranía, que ya no se ve obstaculizada por la pacífica predicación del clero, no le queda más que la rebelión violenta.[155]

---

[152] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509C P. O., fasc. 57, f. 27r.

[153] *Diario de Debates de la Camara de Diputados*, XXXII Legislatura, año I, t. I, n. 13, 23 de septiembre de 1926.

[154] Véanse P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 58 y 59; E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 173 y 174, y J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 296 y 297.

[155] "La vera causa dei presenti disordini nel Messico. Risposta al Presidente Calles", *L'Osservatore Romano*, 11 de agosto de 1926, p. 1.

Más que una incitación a la "rebelión violenta" —que resultaría como una contraposición a la referencia a la "pacífica predicación del clero"—, las palabras del artículo sonaban a constatación de un resultado que con el tiempo iba a mostrarse inevitable. A los ojos de un lector ajeno a los acontecimientos, también podía resultar un simple expediente retórico para dramatizar aún más la situación descrita en el artículo. En México, sin embargo, las palabras de *L'Osservatore* parecían reflejar la realidad más que lo que el mismo autor del editorial tal vez podía esperar. No es casual que el artículo del 11 de agosto de 1926 fuera considerado enseguida por muchos católicos mexicanos como un argumento a favor de la opción armada que justo en aquellas semanas estaba ganando terreno paulatinamente.[156] En este sentido, el rechazo del memorando del episcopado en las cámaras, al margen de los principios democráticos más elementales, exacerbó aún más la tensión que desde hacía meses era palpable en muchas zonas del país, y que había aumentado desmesuradamente como consecuencia de la suspensión del culto.[157] Tras los primeros episodios sangrientos que tuvieron lugar inmediatamente después del 31 de julio de 1926 en Oaxaca, y sobre todo en Guadalajara, los enfrentamientos entre los grupos de feligreses y las fuerzas de la policía o del ejército se hicieron cada vez más frecuentes como consecuencia de la orden dada por las autoridades de cerrar los templos. Es a partir de estos acontecimientos, al principio esporádicos, pero cada vez más extendidos, como iba a comenzar la guerra cristera.[158] De septiembre a diciembre se produjeron más de cincuenta levantamientos espontáneos en los estados de Jalisco, Oaxaca, Guerrero, Guanajuato, Michoacán y Durango. La reacción común del pueblo ante las medidas persecutorias de Calles no sólo pilló por sorpresa al gobierno, sino también a los obispos y a los propios jefes de la Liga, que vislumbraron en esa movilización inesperada una ocasión que aprovechar para intentar derrumbar al régimen callista.[159]

---

[156] J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, México, Porrúa, 2009, pp. 180-181, e *id.*, *1926-1929 Revolución silenciada. El conflicto religioso en México a través de las páginas de L'Osservatore Romano*, México, Porrúa-Universidad Panamericana, 2014, pp. 8-10.

[157] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.,* p. 71; P. C. Stanchina, *op. cit.*, p. 55.

[158] "Los choques con el gobierno se multiplicaban y de ellos nació la guerra; al lado de las provocaciones puras y simples, todos los actos de las autoridades se sentían como agresiones: el cierre de las iglesias, torpemente ordenado por el gobierno hasta la ejecución de los inventarios, el inventario mismo, la detención del sacerdote o de los dirigentes seglares, eran otras tantas causas directas de los levantamientos defensivos de 1926. El desprecio con que el gobierno consideraba las gestiones pacíficas, como la petición al Congreso, acabó de convencer a los católicos". J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 103 y 104. Del mismo autor, véase, también, "Una idea de México: los católicos en revolución", en *id., De una revolución a otra*, México, El Colegio de México, 2013.

[159] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 299.

La decisión de la Liga de apoyar la lucha armada y asumir paulatinamente la guía —efectiva a partir de noviembre del 1926— planteaba un problema ineludible a los obispos mexicanos, que en su mayoría se mantuvieron lejos de este movimiento. Entre los hostiles —por lo menos al principio— a la lucha armada figura el arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez, que tras intentar lo que fuera para impedir que sus fieles tomaran las armas, cuando en octubre recibió la orden de acudir a la Secretaría de Gobernación, se negó a obedecer y decidió emprender el camino de la clandestinidad, como ya hizo durante la Revolución en los años diez.[160] En el origen del problema que representaba el uso de las armas, en el episcopado se manifestaban constantemente dos tendencias cada vez más claras: una decidida a no hacer concesiones al gobierno y otra dispuesta a buscar un acuerdo para que se volvieran a abrir las iglesias y se reanudara el culto público.

Unas semanas antes, el Comité Episcopal había dado su aprobación para que una comisión constituida por tres obispos acudiera a Roma para mantener informada a la Santa Sede sobre el desarrollo de la situación religiosa en México.[161] Los miembros de la comisión eran el arzobispo de Durango, González y Valencia (presidente); el obispo de León, Valverde Téllez (secretario), y el obispo de Tehuantepec, Jenaro Méndez del Río, todos de orientación intransigente. Salidos de Veracruz el 19 de septiembre de 1926, los obispos llegaron a Roma a mediados del mes siguiente. En la larga carta con la que los tres prelados presentaron al papa el objetivo de su misión se repasaban todos los principales episodios de persecución religiosa que se produjeron en México tras la expulsión de monseñor Caruana y se subrayaba la conducta firme del episcopado y la meritoria actuación de las asociaciones católicas, especialmente los Caballeros de Colón, la Unión Nacional de Padres de Familia, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Unión de Damas Católicas Mexicanas y, finalmente, la Liga.[162]

Los miembros de la comisión informaron a Pío XI de las directivas establecidas hasta ese momento por el Comité para todos los obispos, y adjuntaron a la amplia carta de presentación un documento más corto, donde se planteaban al pontífice peticiones concretas: en primer lugar, "una carta

---

160 J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 117 y 118.

161 AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1926), sección Secretaría Arzobispal, serie Comité Episcopal, caja 74, expediente 82. Véanse, al respecto, J. González Morfín, "La Comisión de obispos en Roma y su apoyo al conflicto armado: 1926-1927", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 152, 2017, pp. 147-178.

162 González y Valencia, Valverde Téllez, Méndez del Río a Pío XI, 17 de octubre de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509 P. O., fasc. 32, f. 21r.

de aprobación y de ánimo a todo el episcopado, al clero y al pueblo mexicano… y una nueva condena solemne de las leyes antirreligiosas y de la persecución". Se pedía además a Pío XI la "prohibición declarada a todos los obispos, y al mismo Comité Episcopal de México, de proponer o aceptar concierto alguno con el gobierno sobre cualquier cuestión que estuviera relacionada con la cuestión religiosa, sin consultar previamente a la Santa Sede, y sin recibir una clara autorización por su parte".[163]

Según el relato de los miembros de la comisión, el pontífice los acogió calurosamente.[164] Por parte de Pío XI había una profunda comprensión hacia los miembros de la comisión y sus motivos; así lo demuestra la decisión de redactar un nuevo documento pontificio en contra de la Iglesia en México, que desarrolla en realidad un proyecto ya madurado inmediatamente después de la reunión de los cardenales del 18 de julio de 1926. La encíclica *Iniquis afflictisque,*[165] publicada el 18 de noviembre de 1926, retomaba de hecho palabra por palabra numerosos pasajes del memorial que la comisión presentó al papa.[166] En ella, Pío XI, tras repasar brevemente los hechos de 1926, confirmó su aprobación de la firme conducta del episcopado, aunque al mismo tiempo, refiriéndose a los intentos de conciliación llevados a cabo en agosto anterior,[167] definió a sus promotores como "hombres egregios, amantes de la paz". El elogio mayor, por otra parte, fue para las asociaciones católicas, "que, en estas situaciones, se sitúan junto al clero como milicias de guarnición". Pío XI citó explícitamente todas las realidades asociativas mencionadas en el documento de los obispos, sobre todo la "Federación

[163] *Ibidem*, f. 24r.

[164] González y Valencia a Díaz, 21 de octubre de 1926, AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1926), sección Secretaría Arzobispal, serie Comité Episcopal, caja 74, expediente 82; Valverde Téllez a Díaz, 21 de octubre de 1926, *ibidem*; J. González Morfín, *La Comisión de obispos en Roma*, *cit*.

[165] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509D P. O., fasc. 57, ff. 52r-61r.

[166] P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 59 y 60; S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 86. Con este propósito, el obispo de León escribía complacido a monseñor Díaz a principios de diciembre: "Forsitan iam legistis Encyclicam Sanctissimi, quae tota circa res nostras versatur. Gravissimis verbis urbi et orbi alloquitur; improbat leges earumque applicationem, atque Antistitum, Cleri ac fidelium modum agendi approbat. Laudat nominatim solidalitates equitum, matronarum, iuvenum, patrum familias et foederis ad religionis libertatem tuendam. Ac postremo nos omnes ad fidem et spem, orationem et perseverantiam paternali amore hortatur. Valde contenti deberemus esse si hic tantum fructus nostri ad hanc Urbem itineris exstaret. Ideoque quam maximas gratias Deo reddere debemus". Valverde Téllez a Díaz, 2 de diciembre de 1926, AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1926), sección Secretaría Arzobispal, serie Comité Episcopal, caja 74, expediente 82. Véase, también, J. González Morfín, *La Comisión de obispos en Roma*, *cit*.

[167] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 285-296.

para la Libertad Religiosa" (la Liga), cuyos miembros "trabajaron juntos y asiduamente para ordenar y educar a todos los católicos y convertirlos en un solo frente fuerte para oponerse a sus adversarios".

En la encíclica no se hacía referencia explícita al problema de la defensa armada, que, sin embargo, en México, a medida que pasaba el tiempo, estaba cada vez más a la orden del día. Por otra parte, la referencia constante a la "resistencia" y a la "lucha" y el empleo de términos como "milicias", en relación con las asociaciones católicas, se podía interpretar de un modo u otro en función de que esas mismas asociaciones hubieran permanecido en el ámbito de la resistencia pasiva o hubieran decidido pasar definitivamente a la lucha.[168] Eso era lo que estaba pasando en México, y Pío XI seguramente, según la documentación disponible, no estaba al tanto.

Mucho antes de que se publicara la encíclica, Mariano Cuevas, de acuerdo con los tres obispos de la comisión episcopal, intentó conseguir un visto bueno de carácter teológico a la rebelión, que sin duda resultaba clave para la propaganda liguera. Por ello, el jesuita contactó a título personal con algunos de los principales expertos en teología moral, residentes en Roma entre finales de octubre y principios de noviembre de 1926. Entre ellos estaban Maurice de la Taille, Arthur Vermeersch y Benedetto Ojetti, profesores reconocidos de la Pontifica Universidad Gregoriana, y el dominico Giuseppe Noval. Dos de ellos, Ojetti y Noval, habían ejercido antes como consultores para la redacción del Código de Derecho Canónico de 1917. Al preguntarles sobre la legitimidad de la defensa armada contra el gobierno mexicano perseguidor de la Iglesia, ellos dieron una opinión en general positiva, y afirmaron que los católicos mexicanos gozaban del derecho a rebelarse incluso con las armas siempre que hubiera una posibilidad real de éxito y que la rebelión en sí no fuera causa de males mayores.[169] Sin embargo, la Santa Sede no fue informada de la consulta que realizó Cuevas sobre un tema tan delicado en nombre de los obispos mexicanos residentes en Roma. Aun así, estos últimos no dejaron de servirse de la opinión recibida por Vermeersch y por otros a principios de noviembre de 1926 para

---

[168] Un influyente comentarista, el rector de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, fray Agostino Gemelli, interpretó en cambio el significado de la encíclica como una invitación a soportar pacientemente el mal. A. Gemelli, "Il martirio del Messico nella parola di Pío XI", *Vita e Pensiero* 12, 1926, p. 708.

[169] J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, *cit.*, pp. 171-173. Según González Morfín, "conviene hacer notar que las consultas hechas a los entrevistados, al menos en el caso del más connotado, el jesuita Arthur Vermeersch, estuvieron realizadas de una manera que la respuesta aprobatoria al movimiento armado se daba por descontada" (J. González Morfín, *La Comisión de obispos en Roma*, *cit.*).

apoyar las razones de los cristeros, y les proporcionaron una especie de aprobación "romana", que ellos en realidad nunca lograron conseguir de forma explícita.[170]

Paralelamente a la acción llevada a cabo en Roma por el padre Cuevas y por la comisión episcopal, en México la Liga logró en esas mismas semanas conseguir la benévola neutralidad del episcopado hacia la movilización armada general que se había establecido en secreto para el 1o. de enero de 1927.[171] Después de que, a principios de noviembre, los obispos mexicanos devolvieran al remitente las acusaciones de fomentar la revolución, hechas, entre otros, por el expresidente Obregón (cuya reelección en 1928 ya se divisaba),[172] el 26 de noviembre de 1926 el comité directivo de la Liga[173] presentó a los miembros del Comité Episcopal[174] un documento en el que se pedía a los obispos una acción negativa —es decir, abstenerse de condenar el movimiento armado— y una acción positiva, que tenía que desarrollarse siguiendo diferentes formas: apoyar la unidad de acción del movimiento, de acuerdo con las directrices establecidas por un único comandante; formar la conciencia colectiva de que la defensa armada fuera algo legítimo; nombrar

[170] Véase la carta pastoral del arzobispo de Durango, publicada desde Roma el 11 de febrero de 1927: "Nos nunca provocamos este movimiento armado. Pero una vez que, agotados todos los medios pacíficos ese movimiento existe, a nuestros hijos católicos que anden levantados en armas por la defensa de sus derechos sociales y religiosos, después de haberlo pensado largamente ante Dios y de haber consultado a los teólogos más sabios de la ciudad de Roma, debemos decirles: Estad tranquilos en vuestras conciencias y recibid nuestras bendiciones", cit. en J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 16 y 17.

[171] Al respecto, afirma Alicia Olivera Sedano que las autoridades eclesiásticas mexicanas "tuvieron cuidado de no aparecer nunca como promotoras u organizadoras del movimiento armado, pero sí lo respaldaron desde el momento en que vieron en él una posibilidad de lograr establecer un orden social acorde con su ideología. Una prueba de esto es el que no se hayan opuesto, en principio, a que los católicos, «haciendo uso de sus derechos civiles», se organizaran y defendieran lo que ellos llamaban sus «derechos esenciales», aun por medio de las armas, aparte de que… las autoridades eclesiásticas estuvieron participando en forma muy importante en el desenvolvimiento del conflicto, hasta que desembocó en la rebelión armada; atendiendo unas veces a las indicaciones de la Santa Sede, u otras, aun desoyéndolas". A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 148.

[172] Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 10 de noviembre de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 39, ff. 92r-93r.

[173] Estaban presentes, por la Liga, Rafael Ceniceros y Villarreal, Luis Bustos, Miguel Palomar y Vizcarra, Carlos F. de Landero, Manuel de la Peza, Juan Lainé y los jesuitas Alfredo Méndez Medina y Rafael Martínez del Campo.

[174] Por el Comité participaban Leopoldo Ruiz y Flores (en representación de Mora y del Río, ausente por enfermedad) y Pascual Díaz y Barreto. Sin embargo, otros once obispos asistieron a la reunión (Oaxaca, Aguascalientes, Saltillo, San Luis Potosí, Tulancingo, Chiapas, Tacámbaro, Papantla, Tamaulipas, Huajuapam de León).

a vicarios castrenses; solicitar finalmente un apoyo económico adecuado a la defensa armada de los derechos de la Iglesia por parte de los católicos más pudientes.[175] La respuesta oficial del Comité llegó el 30 de noviembre de 1926. El obispo de Tabasco, como secretario del Comité, comunicó a los miembros de la Liga que el contenido del memorial presentado a los obispos cuatro días antes había sido aprobado por unanimidad, limitándose a lo referente al papel del episcopado, con sólo dos modificaciones. Respecto a la asistencia espiritual a los católicos beligerantes, los obispos no consideraban posible, de hecho, nombrar a los vicarios castrenses, pero permitirían a cualquier sacerdote que lo pidiera ejercer su ministerio entre los rebeldes. En cambio, en relación con la petición de financiación a los católicos de las clases más ricas, los obispos juzgaban demasiado arriesgada una posible acción en ese sentido.[176] Parece hipotéticamente plausible (aunque no haya pruebas ciertas al respecto) que la posición aquí expresada por el Comité también se viera afectada por las noticias de la orientación "totalmente intransigente" de Pío XI enviadas por los obispos de la comisión episcopal las semanas anteriores.[177] Es inútil, de todas formas, remarcar que el episcopado mexicano nunca se pronunció explícitamente en su totalidad a favor de la defensa armada. El propio Díaz llegó a declarar unos meses más tarde:

> El pueblo mismo ha acudido a la resistencia armada. ¿Ha hecho bien o mal? Nuestro deber ha sido el de informar, como lo hemos hecho, que cuando todos los medios pacíficos se han agotado, eso justificaría el recurso a las armas; sin embargo, no para hacer una revolución, sino para defender los propios derechos contra los usurpadores revolucionarios. El clero ha enunciado esta doctrina, pero, y esto hay que dejarlo bien claro, el clero no ha querido llegar

---

[175] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.,* pp. 132-134; E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 189 y 190; F. M. González, *op. cit.*, pp. 91 y 92.

[176] J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 15 y 16; A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 148; P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 60 y 61; S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.,* p. 85. Afirma Olmos: "La mayoría de los Prelados estuvo de acuerdo con la decisión del Comité Episcopal y ninguno se pronunció abiertamente en contra. Aparentemente, el Episcopado y el Clero continuaban unidos y seguían con la Liga o, al menos, no en contra de ella, ni contra el Movimiento Armado, que pretendía encauzar la misma". E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 192.

[177] "Definitivamente no se puede conocer hasta qué punto habrían influido las palabras de González y Valencia de la carta del 11 de noviembre, pero, en cualquier caso, no solo los de la Liga habían dado otro paso en la línea de la «intransigencia absoluta», sino también los integrantes de la Comisión, por más que del Comité presidido por Mora y del Río solamente se hubiera arrancado el compromiso de no condenar un eventual levantamiento armado, así como de no impedir que los sacerdotes, que libremente quisieran servir como capellanes a los levantados, así lo hicieran" (J. González Morfín, *La Comisión de obispos en Roma*, *cit.*).

> hasta el punto de declarar que la situación presente en México era tal que justificaba la aplicación de esta doctrina.[178]

Dicha postura puede parecer ambigua hoy, pero es reveladora de lo controvertido que fue este tema entonces, desde un punto de vista teológico antes incluso que práctico. Si, de hecho, en el magisterio pontificio —el de León XIII en particular— no faltaban acusaciones explícitas a la rebelión contra el orden constituido,[179] en el ámbito de la teología moral empezaba a abrirse camino la idea, apoyada por gente como Maurice de la Taille,[180] de que la verdadera rebelión en el fondo era "la tiranía armada contra la sociedad civil".[181] En virtud de estas consideraciones, era razonable esperar que a nivel público el episcopado mexicano mantuviera una actitud neutral hacia el movimiento armado de los católicos. Después de todo, como se abordará más adelante, la postura que se podría resumir en la fórmula "ni aprobar, ni condenar" también iba a ser compartida sucesivamente por la Santa Sede, y sobre todo por Pío XI. Además de monseñor González y Valencia, sólo el obispo de Tacámbaro, Lara y Torres, y el obispo de Huejutla, Manríquez y Zárate, se pronunciaron abiertamente a favor de los cristeros a lo largo de todo el conflicto armado. Varios prelados demostraron, sin embargo, sus simpatías con este movimiento.[182]

---

178 "La persecuzione in Messico-Dichiarazioni del vescovo Díaz", *L'Osservatore Romano*, 1o. de marzo de 1927, p. 1. La traducción es proporcionada por J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, pp. 44-49.

179 J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral, cit.*, pp. 47-80.

180 M. de la Taille, "Insurrection", *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les Preuves de la Verité de la religion et les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines*, París, Beauchesne, 1911, tome II, coll. 1056-1066.

181 J. González Morfín, "La liceità morale della guerra dei Cristeros (1926-1929)", *Cultura e Identità* 9, 2011, p. 83.

182 E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 192-205; A. Mutolo, "El Episcopado mexicano durante el conflicto religioso en México de 1926 a 1929", *Cuicuilco. Escuela Nacional de Antropología e Historia* 35, 2005, pp. 117-136.

CAPÍTULO CUARTO

EN BUSCA DE UNA MEDIACIÓN (1927-1928)

La situación de la Iglesia mexicana, irremediablemente comprometida por los acontecimientos del verano de 1926, no permitía a principios de 1927 vislumbrar una posible mejora. La introducción de una ley reglamentaria del artículo 130 de la Constitución confirmó aún más las intenciones del gobierno, que declaró en el artículo 5o. de la nueva ley que no reconocía ningún tipo de jerarquía dentro de las distintas confesiones religiosas.[1] Al mismo tiempo, en el frente de la defensa armada de los católicos, la movilización general, proclamada para el 1o. de enero de 1927 por el joven caudillo René Capistrán Garza,[2] tuvo un desenlace desastroso desde el punto de vista de los resultados concretos obtenidos.[3]

Al lanzar la orden de movilización, Capistrán Garza pensó que podría contar con el apoyo financiero de los católicos de Estados Unidos, adonde había ido en persona en el otoño de 1926 para obtener el apoyo del *establishment* político y económico. Sin embargo, la superficialidad con que fue tratada toda esta cuestión por parte de Capistrán, que no logró obtener ningún resultado digno de mención,[4] empujó al comité directivo de la Liga a encargarse de la dirección del movimiento armado para insertarlo en un proyecto político más amplio, de matriz no confesional, que, según las intenciones de sus promotores, pudiera tener una mayor probabilidad de recibir apoyo ideal y material en Estados Unidos. El proyecto —apoyado, entre otros, por el obispo de Tabasco y por el primer vicepresidente de la Liga, Luis Bustos (enviado a Estados Unidos para sustituir a Capistrán

[1] *Diario Oficial*, 18 de enero de 1927, pp. 1-4. P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 45-47.

[2] Fue nombrado responsable del Comité de Guerra constituido específicamente por la cúpula de la Liga. Véase A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 131-137.

[3] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 111-118.

[4] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.,* pp. 141-150; A. P. Silva de la Rosa, "Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929", en M. d. C. Collado Herrera (ed.), *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015, pp. 87-97.

Garza)—[5] tomó, en el verano de 1927, la forma de un nuevo partido, el Partido de Unión Nacional, destinado, sin embargo, a quedarse en el papel.[6] La Unión Nacional no consiguió en ningún caso aunar opiniones dentro de la Liga, cuyos componentes más radicales (como el vicepresidente segundo, Miguel Palomar y Vizcarra) creían que el proyecto era más perjudicial que útil para la causa de la Iglesia y constituía una claudicación ante la política liberal.

La falta de una directiva política eficaz y compartida representó, sin duda, uno de los factores que pusieron en peligro el éxito del movimiento armado desde el principio, que al menos durante la primera mitad de 1927 parecía un meteorito destinado a desaparecer tras los primeros fracasos. Sólo más tarde las milicias cristeras conocerían una mayor organización, y obtuvieron importantes resultados sobre el terreno gracias a la sabia dirección de un joven general del ejército porfirista (retirado), Enrique Gorostieta y Velarde, quien, por invitación de la Liga, asumió progresivamente la dirección de las operaciones militares hasta que él mismo, a finales de 1928, lanzó un manifiesto a la nación.[7]

A este respecto, hay que subrayar que a pesar de los intentos de la Liga de dirigir la rebelión armada, que se iniciaron a finales de 1926, ésta y el movimiento armado siguieron siendo siempre dos entidades distintas. De hecho, entre los objetivos originales de la Liga no estaba la defensa armada, y el levantamiento de los primeros cristeros precedió a la decisión de los dirigentes de la Liga de asumir la dirección del movimiento, decisión que, sin embargo, no siempre fue aceptada sin resistencia. Para la mayor parte de los mexicanos que se levantaron en armas contra el gobierno, fue la suspensión del culto público decidida por los obispos en julio de 1926 (y la consiguiente prohibición de la práctica del culto privado impuesta por las autoridades civiles) lo que constituyó el verdadero punto de no retorno. Esto significó que

---

[5] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 89 y 90; A. P. Silva de la Rosa, *op. cit.*, pp. 94-99.

[6] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 143-167.

[7] Para un perfil biográfico del general Gorostieta, véanse J. Meyer, *La Cristiada, III*, *cit.*, pp. 229-241; *id.*, *La Révolution mexicaine*, *cit.*, pp. 174 y 175, y A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 195-197. En cuanto a la leyenda hagiográfica según la cual Gorostieta, después de haberse adherido a la causa de los católicos alzados en armas inicialmente por razones de interés personal, como agnóstico y masón, se convirtió a la fe católica gracias al testimonio de sus compañeros cristeros en la batalla, véase el desmentido del propio Jean Meyer ("Gorostieta: victime d'une pieuse légende", en *L'épopée des cristeros. 1926-1929: une Vendée mexicaine*, *cit.*, pp. 56 y 57), del que se desprende el perfil —confirmado por los descendientes del general— de un católico practicante perteneciente a una familia muy religiosa.

entre el movimiento armado y la Liga hubo un reparto parcial de intenciones, no una identificación total.[8]

Para la Santa Sede, cuyos principales interlocutores seguían siendo los obispos mexicanos, era difícil caer en la cuenta de todas las facetas y fracturas reales presentes en el movimiento armado. Además, las comunicaciones entre Roma y México, después de haber sido puestas a prueba por la expulsión del delegado apostólico y su secretario, se vieron aún más obstaculizadas por la diáspora que sufrió el episcopado en los primeros meses de 1927. Acusados por el gobierno de haber contribuido activamente a la rebelión católica que había estallado en varias partes del país, muchos obispos mexicanos fueron de hecho expulsados, empezando por el secretario del Comité Episcopal, Díaz y Barreto. A éste, expulsado de México por orden del presidente Calles el 10 de enero de 1927,[9] le siguieron en abril los arzobispos de la ciudad de México, Morelia, Puebla, y los obispos de Chiapas, Saltillo, Cuernavaca, Aguascalientes y Huejutla.

Algunos de los obispos que habían permanecido escondidos en el país constituyeron un Subcomité Episcopal, coordinado por el obispo de San Luis Potosí (ya nombrado pro-secretario del Comité al día siguiente de la expulsión del obispo de Tabasco)[10] y constituido, entre otros, por el arzobispo de Oaxaca y los obispos de Tamaulipas, Zamora y Tacámbaro. El panorama se hizo aún más problemático por la Comisión Episcopal residente en Roma desde octubre de 1926, que durante cerca de un año fue una de las principales fuentes de información de la Secretaría de Estado.

La mayoría de los miembros del Comité Episcopal tuvieron que establecerse en Estados Unidos, junto con casi todos los demás obispos exiliados, que hasta el final del conflicto armado residían principalmente en Texas y

---

[8] "Cuando la Liga intervino en la guerra, se mostró ineficaz y nociva. Sobre todo, se consagró a la política, desgarrándose en las guerras intestinas y agotándose por obtener el apoyo de los Estados Unidos, de Roma, de los obispos, haciendo todo lo posible por impedir la conclusión de la paz, sin hacer nada para asegurar el resultado victorioso de la guerra… Los cristeros habían sentido siempre la necesidad de un movimiento urbano, nacional, centralizado, que los guiara. La Liga no fue capaz de responder a sus necesidades". J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 91 y 92. A Meyer, Evaristo Olmos le reprochó haber identificado a toda la Liga con algunos de sus miembros, y haber ocultado los resultados positivos de su acción. Olmos, por su parte, también consideró necesario distinguir entre el movimiento cristero y la Liga, reconociendo los errores estratégicos cometidos por los dirigentes de esta última (E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 363 y 364).

[9] Díaz a Gasparri, 3 de febrero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 41, ff. 12r-16r.

[10] Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 10 de febrero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, f. 14r.

California. Monseñor Díaz optó por residir en Nueva York, en la iglesia jesuita de San Francisco Javier, por razones de conveniencia.[11] Otros, como el arzobispo de Veracruz y el de Yucatán, encontraron hospitalidad en Cuba. Más tarde, el arzobispo de la ciudad de México también se trasladó a las Antillas.

Dicha dispersión impidió a la Santa Sede recibir información consistente y fiable sobre la situación en México, debido a las divisiones en el episcopado entre los prelados más favorables al conflicto armado y los obispos orientados a una solución de compromiso. En esta situación la balanza parecía inclinarse del lado de los intransigentes, que podían contar con la benevolencia y el apoyo activo del Subcomité en México y de la Comisión Episcopal en Roma.

I. El Vaticano y la opinión internacional ante la persecución religiosa

En las fases iniciales del conflicto cristero, la Santa Sede intentó en varias ocasiones movilizar a la opinión pública mundial y persuadir a los gobiernos de las distintas naciones para que presionaran a Calles y le hicieran adoptar una actitud más benévola hacia la Iglesia y los católicos mexicanos. El medio más utilizado en este sentido fue la diplomacia tradicional.

La actividad de los representantes de la Santa Sede en los distintos países normalmente tenía como punto de partida las directrices que la Secretaría de Estado emitía periódicamente. Entre el 7 y el 8 de enero de 1927, por ejemplo, se envió una circular codificada a todos los nuncios y delegados apostólicos, en la que se les invitaba a dar a conocer a los distintos gobiernos “el estado de bárbara persecución religiosa en México”, donde incluso se prohibían los actos de culto en los domicilios particulares

[11] Así, el obispo de Tabasco explicó su decisión al respecto: “Entendí que el Gobierno temía que yo fuera a La Habana, donde viven muchos políticos mexicanos que trabajan activamente por derrocar el Gobierno de Calles. Y como yo no quiero por ningún motivo agravar la situación de la Iglesia en México, determiné marchar a los Estados Unidos. En New Orleans, donde viví unos meses el año pasado, haciendo lo posible por entrar en Tabasco, hay la misma dificultad que en La Habana. Es New Orleans refugio de muchos políticos mexicanos. Entonces resolví venir a New York, donde no soy conocido, y donde me es fácil evitar el trato con los políticos mexicanos que aquí hay. Donde puedo aconsejarme del Em. Cardenal Hayes y del Exclmo. Señor Delegado para normar mi conducta, de modo que no perjudique a la Iglesia de México y donde tengo comunicación fácil y segura para la Santa Sede a fin de que si tiene algo que advertirme me lo diga”. *Ibidem*, f. 15r.

y "las mujeres que habían tomado la túnica negra en señal de luto [eran] privadas de ella incluso en la vía pública".[12] En aquella ocasión, el ministro británico ante la Santa Sede, sir Odo Russell, a quien el cardenal Gasparri envió una nota con el mismo contenido, hizo responder al secretario de Estado que los hechos denunciados no eran conocidos por el gobierno británico.[13] Al margen de este episodio, es oportuno señalar lo difícil que era evaluar la fiabilidad de las noticias que llegaban al Vaticano desde México, que a veces corrían el riesgo de ser manipuladas con fines propagandísticos por los partidarios más fervorosos de la Liga. Unos meses después, el delegado apostólico en Washington también se quejó por ello.[14]

Las demás respuestas al mensaje de la Secretaría de Estado, recibidas en los meses de enero y febrero, fueron en su mayoría interlocutorias. El nuncio en París, monseñor Luigi Maglione, había sometido la cuestión al ministro francés de Asuntos Exteriores, Aristide Briand, quien le aseguró que intervendría ante Calles "en la medida que las circunstancias le aconsejen como más oportuna y eficaz para obtener algún resultado".[15] Desde Bruselas, monseñor Clemente Micara informó que para el ministro belga de Asuntos Exteriores, Vandervelde, se trataba de una cuestión de asuntos internos de un país con el que Bélgica mantenía relaciones amistosas, y con el que se estaban llevando a cabo negociaciones sobre diversos asuntos.[16] No muy diferente fue la respuesta del nuncio en Madrid, monseñor Federico Tedeschini, a quien el ministro de Asuntos Exteriores español le comunicó que consideraba más oportuno que España se uniera a otros gobiernos (Francia, Alemania, Bélgica, Inglaterra, Estados Unidos, Italia) que, sin embargo, o bien no habían recibido aún peticiones en este sentido, o bien no eran partidarios de intervenir ante el gobierno mexicano.[17] En general,

[12] Gasparri a los representanes pontificios, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 60, f. 6r.

[13] Randall a Gasparri, 21 de febrero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509C P. O., fasc. 57, ff. 38r-39r; Gasparri a Russell, 14 de marzo de 1927, *ibidem*, ff. 34r-37r. Sobre la actitud del gobierno británico con respecto a las quejas del Vaticano, véase A. Rhodes, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, Milán, Mursia, 1975, p. 109.

[14] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 10 de junio de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 43, ff. 48v-49r.

[15] Maglione a Gasparri, 15 de enero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 60, f. 31r.

[16] Micara a Gasparri, 21 de enero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 60, f. 56r.

[17] Tedeschini a Gasparri, 25 de enero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 61, f. 10r. Véase, también, A. Rhodes, *op. cit.*, p. 108.

las respuestas de América Latina (Argentina,[18] Venezuela,[19] Chile,[20] Costa Rica,[21] Colombia[22]) y Canadá no fueron muy significativas.[23]

Más interesantes fueron las noticias procedentes de Estados Unidos, donde Fumasoni-Biondi había presentado la solicitud de la Santa Sede al Departamento de Estado.[24] El gobierno estadounidense comunicó informalmente al delegado que aunque reconocía "la verdad de las afirmaciones del Santo Padre sobre la cruel persecución de la Iglesia católica en México" no creía que una protesta de Estados Unidos pudiera influir en la política de Calles, dada la tensión existente entre ambos países. Sin embargo, utilizaría sus buenos oficios para mejorar la situación de la Iglesia católica en México si se presentara la oportunidad.[25] Según el delegado, el gobierno estadounidense no quería despertar la oposición interna de los protestantes, que habrían criticado duramente una intervención en apoyo de los católicos mexicanos, pero al mismo tiempo tenía que gestionar una posición internacional bastante delicada. Si, por un lado, en efecto, las compañías petroleras y algunos *trusts* industriales presionaron para que el gobierno republicano de Coolidge adoptara una posición fuerte frente a México para proteger sus intereses, por otro, los miembros del Partido Demócrata denunciaron la política de prevaricación ejercida por Estados Unidos frente a los países de América Central (México y, sobre todo, Nicaragua).

El análisis del delegado en Washington puso de manifiesto los contrastes políticos y económicos entre México y Estados Unidos, que el presidente mexicano Calles utilizó también con fines propagandísticos, denunciando una relación causa-efecto entre las disputas petroleras con Estados Unidos y el conflicto religioso interno. Las tensiones internacionales entre México y su poderoso vecino norteamericano, que en un principio los dirigentes de la

[18] Cortesi a Gasparri, 7 de abril de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 62, ff. 20r-21r.

[19] Cento a Gasparri, 21 de enero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 61, ff. 20r-21v.

[20] Aloisi Masella a Gasparri, 14 de enero de 1927, *ibidem*, f. 27r.

[21] Fietta a Gasparri, 26 de febrero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 62, ff. 3r-4r.

[22] Giobbe a Gasparri, 18 de mayo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 44, ff. 32r-35r.

[23] Bearzotti a Gasparri, 22 de febrero de 1927, *ibidem*, ff. 35r-36v.

[24] E. Berbusse, "The unofficial intervention of the United States in Mexico's religious crisis, 1926-1930", *The Americas* 1, 1966, p. 43.

[25] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 24 de enero de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 61, ff. 14r-15r.

Liga creyeron que podían explotar en su propio beneficio,[26] formaban parte, sin embargo, de una compleja fase de replanteamiento de las relaciones de Estados Unidos con América Latina.

En ese momento, el presidente Wilson, que en un principio se había distanciado de una política de tipo imperialista, con la acción emprendida en México, Santo Domingo, Haití y Nicaragua, "procedió a más intervenciones armadas en América Latina que Roosevelt y Taft juntos".[27] En la primera mitad de los años veinte, el secretario de Estado republicano, Hughes, se mostró en cambio más refractario a las intervenciones armadas en Centroamérica, favoreciendo una política de mediación e intentando, con ocasión del centenario del mensaje del presidente Monroe sobre el Estado de la Unión (2 de diciembre de 1823), "liberar la doctrina Monroe del corolario Roosevelt",[28] que atribuía a Estados Unidos un poder de policía internacional sobre todo el hemisferio occidental. La línea de Hughes, que limitaba el derecho de intervención de Estados Unidos sólo a la región del Caribe, fue un preludio de la renuncia más general al derecho de intervención afirmada por Franklin Delano Roosevelt en 1933, pero aún no se había resignado. Así lo atestigua la victoriosa oposición de Hughes a la introducción del Protocolo de Ginebra sobre arbitraje obligatorio, elaborado por la Sociedad de Naciones en 1924.[29]

Durante la presidencia de Calvin Coolidge, que también pretendía dar continuidad a la acción llevada a cabo por Hughes, se reanudó el "corolario Roosevelt" con un nuevo desembarco de marines en Nicaragua en apoyo del general Adolfo Díaz, que había tomado el relevo del presidente conservador Emiliano Chamorro. Este último, derrotado en las elecciones generales de 1924, había intentado mantener el poder mediante un golpe de Estado, y suscitó una rebelión armada liderada por el antiguo vicepresidente Juan Baptista Sacasa, que contaba con el apoyo económico y militar de México. A la política del gobierno de Calles en Nicaragua, el secretario de Estado, Kellogg, respondió con un embargo militar total, destinado a cortar de raíz cualquier intento de los católicos mexicanos de obtener armas para su causa en los Estados Unidos.[30] La nueva intervención norteamericana en Nicaragua suscitó un vasto movimiento de oposición en

[26] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 111-134.

[27] A. P. Whitaker, *The Western Hemisphere Idea: its Rise and Decline*, Ithaca, XII, p. 121, cit. en J.-B. Duroselle, *op. cit.*, p. 122.

[28] J.-B. Duroselle, *op. cit.*, p. 261.

[29] *Ibidem*, pp. 262 y 263.

[30] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 43-46.

toda América Latina, apoyado sobre todo por la Anti-Imperialistic League, una organización supranacional con oficinas en la ciudad de México, Buenos Aires y otras capitales latinoamericanas, que Kellogg consideraba una emanación de la propaganda soviética.[31] Los contrastes ligados a la aplicación por parte de Estados Unidos de la doctrina Monroe, mencionados por Fumasoni-Biondi en su informe, podrían por tanto comprometer el resultado de cualquier acción diplomática oficial.

El recurso a las organizaciones internacionales fue igualmente problemático para la Santa Sede. A partir de agosto de 1926, la Secretaría de Estado, inspirándose también en un artículo de Luigi Luzzatti publicado en el *Corriere della Sera* (con el significativo título de "Dios encadenado"),[32] consideró la posibilidad de una intervención de la Sociedad de Naciones contra la persecución religiosa. Escribiendo sobre este tema a monseñor Luigi Maglione (que en ese momento se encontraba todavía en Berna, donde había sido nuncio apostólico desde 1920 hasta mayo de 1926, a la espera de trasladarse a París), Borgongini Duca subrayó la conveniencia de actuar a través de "una persona segura, que hable en su nombre y en el de su gobierno, sin dejar claro que la instigación proviene de la Santa Sede".[33] En una primera respuesta telegráfica, Maglione afirmó que no podía encontrar un delegado dispuesto a presentar una moción de amonestación contra México, contra la que muchos invocarían tanto el principio de no intervención en los asuntos internos de un Estado como el perjuicio de que México no fuera miembro de la Sociedad de Naciones.[34] Además, el secretario general de la Sociedad, James Eric Drummond, contactado confidencialmente por un miembro de la Asociación Internacional de Mujeres Católicas a instancias de Maglione, desaconsejó a la Asociación promover la iniciativa en la asamblea de la Sociedad, que se negaría a considerar el asunto.[35]

La idea inicial de la Santa Sede quedó así archivada. Otra hipótesis que el Vaticano no quiso ni considerar fue la planteada en junio de 1927 por el obispo de Chiapas, monseñor Gerardo Anaya, quien propuso que el papa acudiera al consejo central de la Cruz Roja en Ginebra para llamar la atención sobre la situación de los católicos mexicanos, "peor castigados que

---

[31] D. Sheinin, *Argentina and the United States at the Sixth Pan American Conference (Habana 1928)*, Institute of Latin American Studies Research Papers, University of London, 1991, pp. 4 y 5.

[32] L. Luzzatti, "Dio in catene!", *Il Corriere della Sera*, 12 de agosto de 1926, p. 1.

[33] Borgongini Duca a Maglione, 24 de agosto de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 36, f. 42r/v.

[34] Maglione a Borgongini Duca, 27 de agosto de 1926, *ibidem*, f. 45r.

[35] Maglione a Borgongini Duca, 31 de agosto de 1926, *ibidem*, f. 80r/v.

los mayores criminales".[36] El motivo de la negativa quedó claro con la nota en lápiz rojo del telegrama de Anaya, entregado a la Secretaría de Estado por el arzobispo de Durango, González y Valencia: "no, son masones". La nota se explicaba además en la "disposición" reportada en la hoja de encabezamiento del expediente correspondiente compilado por el *minuteman* Malusardi: "*Negative* porque la Cruz Roja es masónica".[37] Evidentemente, no se sabe qué resultados podría haber obtenido la Santa Sede si hubiera retomado esta iniciativa totalmente extemporánea. Es oportuno, sin embargo, subrayar cómo el Vaticano, si bien se mostró en muchas ocasiones dispuesto a aceptar sugerencias y directrices de acción diplomática y propaganda procedentes del exterior, a veces fue incapaz de aprovechar preciosas oportunidades para oponerse a lo que *La Civiltà Cattolica* definió en varias ocasiones como "la conspiración del silencio"[38] respecto a las atrocidades de las que fueron víctimas los católicos mexicanos, fórmula que sería retomada posteriormente por la encíclica sobre el comunismo *Divini Redemptoris.*[39] Este parece ser el caso de la no publicación de un artículo firmado por el cardenal Gasparri en la prestigiosa revista norteamericana *Foreign Affairs*. En otoño de 1926, habiendo publicado el presidente mexicano en dicha publicación un artículo en el que exponía su propio punto de vista sobre la cuestión religiosa mexicana,[40] ante las numerosas críticas provocadas por el texto de Calles, el director de la revista, Archibald Cary Coolidge, invitó al cardenal secretario de Estado a redactar una respuesta que pudiera publicarse en el primer número de 1927. Dicha respuesta, según la intención de Coolidge, "should not merely refute the allegations of President Calles but might present a full and reasoned statement of the attitude of the Vatican in the whole Mexican question".[41]

La carta de Coolidge a Gasparri llegó al Vaticano acompañada de un breve escrito del cardenal arzobispo de Nueva York, Patrick Hayes.[42] Se trataba de una oferta importante, ya que *Foreign Affairs* era —en palabras de

---

[36] Anaya a González y Valencia, 23 de junio de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 43, f. 59r.

[37] *Ibidem*, f. 58r. Sobre las relaciones entre la Santa Sede y el Comité Internacional de la Cruz Roja, véase M. E. Ossandón, *"Colaborar en el terreno de la caridad". Santa Sede y Comité Internacional de la Cruz Roja entre los siglos XIX y XX*, Roma, EDUSC, 2014.

[38] Véase *La Civiltà Cattolica* II, 1928, p. 285, e *id.,* I, 1929, p. 569.

[39] Pío XI, *Divini Redemptoris*, Ciudad del Vaticano, 19 de marzo de 1937, § 18.

[40] P. Elías Calles, "The Policies of Mexico Today", *Foreign Affairs* 5, 1926, pp. 1-5.

[41] Coolidge a Gasparri, 10 de noviembre de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 40, f. 37r.

[42] Hayes a Gasparri, 27 de noviembre de 1926, *ibidem*, f. 34r.

Hayes— "una revista americana de gran y amplia influencia". El cardenal Gasparri, sin embargo, encargó a un colaborador de la Secretaría de Estado, monseñor Kiley, que escribiera una respuesta en inglés al director, para explicarle que "Su Eminencia no [era] el jefe de un Estado", y que si la revista quería hacer "un trabajo de imparcialidad", después de publicar el artículo de Calles, debería publicar la encíclica *Iniquis afflictisque* "o al menos las palabras del último discurso consistorial relativas a México".[43] A la carta así concebida, en la que en todo caso se agradecía a Coolidge la sensibilidad mostrada, se adjuntaba la traducción al inglés de la encíclica y del discurso del consistorio del 20 de diciembre de 1926.[44]

El director, comprensiblemente, no quedó satisfecho con esta respuesta, y señaló en una carta posterior al cardenal Gasparri que no era posible que una revista como *Foreign Affairs* se limitara a informar sobre un pronunciamiento oficial, "no matter what their importance". No lo había hecho con el presidente Calles, como tampoco lo haría con el presidente de Estados Unidos. De hecho, lo que los lectores de la revista querían, continuaba Coolidge, no era tanto la repetición de textos y documentos "widely known in themselves", sino más bien "an authoritative discussion of a subject". Por ello, Coolidge renovó su petición al cardenal secretario de Estado para que respondiera al artículo de Calles con un comentario que tuviera en cuenta los últimos acontecimientos del conflicto religioso.[45] Sin embargo, se decidió no dar curso a esta nueva solicitud del editor de *Foreign Affairs*, por lo que el asunto quedó definitivamente archivado.

Mientras la Santa Sede —basándose sobre todo en sus propios medios, y con los límites evidenciados hasta ahora— intentaba poner en marcha una actividad informativa a escala mundial en apoyo de la Iglesia mexicana, la Comisión Episcopal residente en Roma daba muestras de un notable activismo. Puede decirse que constituyó el último terminal de una red de propaganda internacional que llevó a cabo su propia estrategia autónoma de comunicación. El eje de esta estrategia fue la Unión Internacional de Socios Honorarios de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa de México. Esta organización, que más tarde tomaría el nombre de Vita-México, se fundó en Roma en abril de 1927 por iniciativa del arzobispo de Durango y otros dos importantes partidarios de la Liga, Manuel de la Peza

[43] Borgongini Duca a Kiley, 27 de diciembre de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509D P. O., fasc. 57, f. 71r/v.

[44] Gasparri a Coolidge, 30 de diciembre de 1926, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 40, ff. 38r-39r.

[45] Coolidge a Gasparri, 12 de febrero de 1927, *ibidem*, f. 43r.

(caballero de Colón y miembro del comité directivo de la Liga que —como se recordará— en julio de 1926 actuó como intermediario entre el Comité Episcopal y la Delegación Apostólica en las Antillas) y Giovanni Hoyois, presidente de la Association Catholique de la Jeunesse Belge. La Asociación de la Juventud Católica Belga había constituido en el pasado un modelo de referencia para la Asociación Católica de la Juventud Mexicana del jesuita Bernardo Bergoënd, y seguía representando al principal interlocutor europeo de la Liga en el ámbito del laicado católico organizado.[46]

De la Peza fue enviado a Roma por Capistrán Garza con el encargo de poner a la consideración de la Santa Sede la necesidad de ayuda económica[47] de la Liga. Recomendado por los obispos de la comisión, De la Peza fue recibido en audiencia privada por Pío XI el 8 de abril de 1927 junto con Hoyois.[48] Durante la audiencia, De la Peza entregó al pontífice un memorial en el que se presentaron las actividades realizadas por la Liga en los meses anteriores, y se mencionó el viaje de René Capistrán Garza a Estados Unidos. Al llegar al otro lado de la frontera, a finales de 1926, Capistrán Garza había entrado en contacto con el petrolero católico William Buckley, que a su vez actuaría como intermediario con el millonario Nicholas Brady, también católico.[49] Ante las dificultades encontradas por Capistrán Garza para obtener apoyos concretos de estas personalidades, De la Peza pidió entonces a la Santa Sede que interviniera ante Brady y los otros posibles financiadores identificados, sugiriéndoles que accedieran a la petición de ayuda

---

[46] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 264-271. Respecto al papel protagónico jugado por el catolicismo belga (y particularmente la ACJB) en pro de la Liga, véase L. O'Dogherty Madrazo, "Los católicos belgas y el conflicto religioso en México", en J. Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México, Tusquets, 2010, pp. 33-52. Para una amplia panorámica (por parte liguera) de las actividades internacionales de propaganda en apoyo de la LNDLR en los años veinte y treinta, véase J. A. López Ortega, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México, 1944. El autor de esta publicación fue, en un primer momento, secretario del comité italiano de la Unión de Socios Honorarios y de Vita-México, y luego, a finales del conflicto armado, representante de la Liga en Roma. Sobre la propaganda liguera en Italia, véanse M. de Giuseppe, "Il conflitto religioso messicano in Italia", en P. Valvo (ed.), *La libertà religiosa in Messico*, *cit.*, pp. 142-182; A. Guerrero Medina, *Católicos mexicanos en el extranjero: la Unión internacional de todos los amigos de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), 1926-1929*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, tesis doctoral, julio de 2021; F. Savarino, "El anticlericalismo mexicano: una visión desde Italia", en F. Savarino y A. Mutolo (eds.), *op. cit.*, pp. 554-558.

[47] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 130-134; S. Ortoll, *op. cit.*, pp. 33 y 34; A. P. Silva de la Rosa, *op. cit.*, pp. 92 y 93.

[48] AAV, *Prefettura Casa Pont., Udienze*, busta 3, fasc. 3, f. 1158r.

[49] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 198 y 199; J. Hennesey, *op. cit.*, p. 316; F. M. González, *op. cit.*, pp. 121-123; A. P. Silva de la Rosa, *op. cit.*, p. 91.

realizada por la Liga.[50] Curiosamente, el documento presentado a Pío XI carecía de cualquier mención explícita a la defensa armada.

Al final de la audiencia, el papa dijo a De la Peza que su petición debía ser tratada por el delegado apostólico en Washington. En cualquier caso, le sugirió que expusiera todos los detalles al cardenal Gasparri, a quien De la Peza entregó otro memorando decididamente más largo y detallado. En él se exponía con más detalle el relato de las relaciones entre Capistrán Garza, Buckley y Brady, pero, a diferencia del texto presentado a Pío XI, exponía con letras claras la razón por la que esos contactos, que en un principio parecían tan prometedores, habían llegado ahora a un callejón sin salida, es decir, a la oposición expresada por el obispo de Tabasco, entonces residente en Nueva York. Según De la Peza, monseñor Díaz estaba convencido de que no era posible que los católicos mexicanos dieran vida a un gobierno estable que contara con el apoyo de Estados Unidos, y que por ello sería preferible un gobierno de transición, integrado por liberales moderados.[51]

Frente a esta postura, De la Peza destacó "la opinión unificada del pueblo católico mexicano", que ya no estaba dispuesto a conformarse con una solución de compromiso, sino que estaba decidido a sustituir al gobierno actual por otro que ofreciera todas las garantías necesarias para la libertad de la Iglesia.[52] En cuanto a la posibilidad de obtener el apoyo de Estados Unidos, el memorando se limitaba a hablar de "indicios bastante sólidos de que la actitud del gobierno americano es de benevolencia y de que para sus intereses presenta no pocas conveniencias el triunfo en México de la causa de la moralidad y del orden". Para justificar su oposición a una solución parcial o temporal de la cuestión religiosa mexicana, De la Peza no dejó de recurrir a lo que para entonces se había convertido en un tópico de la publicidad católica mexicana (y no solo): "la consideración de que la lucha actual de México es una lucha entre los principios cristianos y el comunismo bolchevique y de que el resultado final de la misma tendrá que afectar de manera profunda a todos los pueblos de América".[53]

Frente a lo que se presentaba como una convicción compartida por la inmensa mayoría del pueblo y del episcopado de México, las opiniones expresadas en Estados Unidos por monseñor Díaz habían provocado el desconcierto de las personalidades norteamericanas contactadas por Ca-

[50] De la Peza a Pío XI, 5 de abril de 1927, ff. 79r-83r.

[51] F. M. González, *op. cit.*, pp. 119-127.

[52] De la Peza a Gasparri, 9 de abril de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 41, ff. 89r-90r.

[53] *Ibidem*, f. 92r.

pistrán, lo que había reducido considerablemente la probabilidad de recibir apoyo económico alguno por su parte.[54] De ahí la necesidad de que la aportación decisiva en apoyo de la Liga viniera directamente de Roma. Sobre este último punto, al final de sus memoriales, De la Peza aclaraba la razón por la que los emisarios de la Liga no habían discutido todo el asunto en Washington con monseñor Fumasoni-Biondi:

> Ya el Ilustrísimo Señor Díaz había hablado en dos ocasiones con el Excelentísimo Señor Delegado, y era de presumirse que le hubiera expuesto sus opiniones, siendo en ese caso muy difícil que pudiéramos contrarrestarlas sin el apoyo inmediato de otros Prelados que dieran fe de que nosotros representábamos el sentir del pueblo católico; en tanto que en Roma sí contamos con una respetable comisión de Prelados, que representan a nuestro Venerable Episcopado y que pueden dar fe de que decimos la verdad.[55]

La disponibilidad y la escucha que los ligueros no creían poder obtener en Washington, donde monseñor Díaz ya había tenido la oportunidad de expresar sus opiniones al delegado apostólico, podrían obtenerse más fácilmente en Roma, donde la comisión episcopal mexicana garantizaría sin duda la fiabilidad de los emisarios de la organización.

La visita de Manuel de la Peza al Vaticano volvió a plantear la cuestión de la representación de los católicos de México. ¿Quién podría hablar en nombre de la Iglesia mexicana? En los círculos intransigentes la respuesta era clara: la Liga y los obispos favorables a ella, en México como en Roma. Desde esta perspectiva, la presencia en Roma de tres prelados mexicanos "amigos" facilitó y en cierto sentido autorizó el recurso directo a la Santa Sede por parte de los exponentes más radicales del catolicismo mexicano, obviando lo que para el Vaticano se había convertido en el nuevo canal institucional de comunicación con la Iglesia mexicana, es decir, la Delegación Apostólica en Washington. Esta última parecía destinada a sufrir el mismo destino que la Delegación Apostólica en México en los años de Crespi. Sin embargo, ambas situaciones diferían al menos por dos razones: en primer lugar, la mayor autoridad con la que podía actuar monseñor Fumasoni-Biondi, tanto con el episcopado mexicano como con la Santa Sede; en se-

[54] *Ibidem*, ff. 92r-93r. "Para los obispos estadounidenses el apoyo a una lucha armada por motivos religiosos era algo impensable y lo hicieron saber a los ligueros por si el padre Mariano Cuevas, S.J., no lo hubiera entendido. De aquí en adelante la Liga englobaría a la jerarquía mexicana en un odio furibundo contra «el imperialismo yanqui»". J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, p. 116.

[55] De la Peza a Gasparri, 9 de abril de 1927, *cit.*, ff. 93r-94r.

gundo lugar, el entendimiento que se consolidó en esos mismos meses entre el delegado apostólico y el secretario del Comité Episcopal, monseñor Díaz, que tras los acontecimientos de 1926 se había convertido en un líder de absoluta importancia en el episcopado.

Desde su llegada a Nueva York, el obispo de Tabasco se puso a disposición del delegado, aportándole constantemente su propio punto de vista sobre los asuntos mexicanos y haciéndose valorar con el paso de las semanas por su equilibrio.[56] En cuanto a la acción de la Liga en México y Estados Unidos, concretamente, Díaz informó a Fumasoni-Biondi, desde el principio, que la Liga había querido formar un grupo especial cuyo objetivo era la revolución armada para la defensa de los derechos de la Iglesia. En cuanto a la posición de los obispos respecto a este movimiento, Díaz afirmó que no lo habían alentado, prefiriendo más bien las vías legales y la resistencia pasiva. También reconoció, por otro lado, que no se podía impedir a los católicos que se defendieran como consideraran oportuno, siempre que quedara claro que los obispos no apoyaban activamente a los grupos armados ni a la Liga.[57] El panorama trazado por el obispo de Tabasco era evidentemente muy distinto al presentado a Pío XI por Manuel de la Peza. En cuanto a las actividades de recaudación de fondos de la Liga en Estados Unidos y Cuba, Díaz destacó la imprudencia con la que el arzobispo de la ciudad de México había escrito cartas de presentación para los propagandistas ligueros, entre ellos el propio Capistrán Garza,[58] lo que podría poner en grave peligro la neutralidad del episcopado.[59]

La intervención del obispo de Tabasco en la misión estadounidense de la Liga, que según la versión de los hechos que Capistrán propuso varias veces después tomó la forma de un verdadero sabotaje,[60] dio lugar a una po-

[56] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 5 de marzo de 1927, *ibidem*, f. 44r.

[57] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 10 de febrero de 1927, *ibidem*, f. 22v.

[58] AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, Titolo VIII, "Mexico", posiz. 2, f. 44r.

[59] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 10 de febrero de 1927, *cit.*, f. 23r.

[60] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 203-205. Según el líder de la Liga, fue monseñor Díaz, a través de sus contactos personales con Buckley y con la ayuda del jesuita Wilfrid Parsons, quien lo desacreditó frente a sus interlocutores norteamericanos, determinando así el fracaso de la misión. El director de *America*, Parsons, que en los últimos meses de 1926 había puesto sus conocimientos a disposición de Capistrán Garza para apoyar la causa de la Liga, tras asegurar al propio Capistrán que la organización no preparaba una rebelión armada, ante el hecho cumplido de la insurrección militar, retiró su apoyo al líder mexicano. Comentando la acción llevada a cabo por los ligueros en Estados Unidos, Parsons escribió al preboste general Ledóchowsky el 16 de mayo de 1927: "Id quod non vident, ex sua imperitia in rebus americanis, est quod ipsi suae causae hoc agendo aperte nocent, cum neque divites nostri pecuniam ad tale bellum daturi sint neque gubernium ullo modo id

lémica destinada a prolongarse hasta el final del conflicto armado, e incluso más allá.[61] De hecho, marcó el inicio de la ruptura definitiva entre Díaz y los entornos católicos radicales, dentro de los cuales el joven obispo había consolidado su posición en los años anteriores, que le permitían ahora —fuerte en su papel en la jerarquía mexicana y con el apoyo del delegado apostólico en Washington— jugar un partido autónomo en el ámbito de la guerra cristera.[62] En este sentido, Evaristo Olmos hablaba de un "cambio radical" repentino en el obispo de Tabasco tras de su llegada a Estados Unidos.[63] Según Andes, cuya reconstrucción no atribuía responsabilidad alguna al prelado en el fracaso de la iniciativa de la Liga, fue precisamente la merma de los contactos entre Capistrán Garza y Buckley lo que empujó definitivamente al secretario del Comité Episcopal hacia una posición más moderada y realista.[64] A la luz de lo averiguado hasta ahora sobre Díaz, la hipótesis de un repentino cambio de opinión parece excluida o, al menos, rebajada, si se tiene en cuenta la voluntad de abandonar la línea de absoluta intransigencia que ya mostró el prelado en agosto de 1926. Ciertamente, su estancia en Estados Unidos podía haber reforzado en todo caso en el obispo de Tabasco la convicción de que la defensa armada de los católicos, al no poder contar

adiuvare possit. Vivimus in saeculo vigesimo, non in decimo quinto. Fere nihil quod scio aeque ecclesiam modo irreparabili damnare potest, ac bellum gerere nomine et opibus et consilio ecclesiae". Parsons a Ledóchowsky, 16 de mayo de 1927, ARSI, Provincia Maryland, Epistolae, 1026, Particulares 1927, n. 72. Sobre la relación entre Capistrán Garza y los católicos estadounidenses, véase J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 114-116. Un análisis comparado de las diferentes versiones de lo ocurrido en Estados Unidos en la primavera de 1927 es ofrecido por D. Bailey, *op. cit.*, pp. 119-130, el cual comenta: "Díaz's arrival in the United States put into motion a tangle of events that in a few chaotic weeks fundamentally altered the course of the Catholic resistance movement in Mexico. Accusations and countercharges would fly for years, as the principals involved and their partisans told their versions of what had happened. All the accounts were to a degree plausible, and none was entirely objective".

61 En octubre de 1928, Capistrán Garza envió a los obispos mexicanos reunidos en San Antonio (Texas, USA) una memoria escrita con acusaciones contra el obispo de Tabasco, a la que Díaz contestó en las semanas siguientes con otro texto escrito. Varios testimonios relevantes al respecto se encuentran en la correspondencia privada de monseñor Díaz guardada en ARSI, Provincia Mexicana, Negotia specialia, 1406 ("M[onsi]g[no]r Díaz"). La versión de los hechos del obispo fue repetida posteriormente por A. M. Carreño, *El arzobispo de México, excmo. Sr. Dr. D. Pascual Díaz y el conflicto religioso*, México, Ediciones Victoria, 1936.

62 Según Bailey, "after the spring of 1927 Pascual Díaz was to the leaders of the Cristero rebellion a Judas Iscariot"; D. Bailey, *op. cit.*, p. 130.

63 E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 215 y 216.

64 S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 93-98.

con el apoyo de su poderoso vecino del norte, no tenía ninguna posibilidad de éxito.[65]

Fue gracias a los viajes a Roma realizados en 1927 como Díaz consiguió acreditarse también ante la Santa Sede como un interlocutor fiable, reconocimiento que lo convertiría en un actor indispensable en el proceso de pacificación religiosa. En el primer viaje a Roma aprobado por el delegado apostólico en Washington, que informó a la Secretaría de Estado,[66] el obispo de Tabasco coincidió en los mismos días en que Manuel de la Peza entregaba sus memoriales a Pío XI y Gasparri. De los papeles de los archivos no se desprende que la presencia de monseñor Díaz en Roma influyera en la misión del enviado de la Liga. Respecto a esto último, el papa expresó su pensamiento a Borgongini Duca el 11 de abril de 1927. La opinión del pontífice fue comunicada al día siguiente por Gasparri al arzobispo de Durango:

> El Santo Padre —tras haber recibido al Sr. De la Peza— ha leído atentamente el memorial presentado por él en nombre de la Liga nacional defensora etc. [*sic*] – Su Santidad está como siempre en la mejor disposición y con el deseo de poder ayudarle, pero es necesario tener por escrito las indicaciones al respecto sobre la manera de ayudarle. El Santo Padre verá si es posible y qué se puede hacer. Si se tratara de poner dinero a su disposición, la cosa sería muy sencilla, pero como es dinero ajeno, el asunto se vuelve muy delicado.[67]

De la respuesta de Pío XI, aunque fuera interlocutoria, no parece posible deducir un cambio en la actitud del pontífice con respecto a la Liga.[68] En todo caso, el contacto establecido entre Díaz y el Vaticano, a través de la Delegación Apostólica en Washington, contribuyó decisivamente en los meses siguientes al fracaso de la estrategia propagandística de la Liga, y representó un punto de inflexión en el conflicto religioso mexicano.

---

65 Esto podría explicar el apoyo del obispo al proyecto de la Unión Nacional promovido por unos miembros de la Liga decepcionados por la gestión de Capistrán Garza. Al respecto, véase A. Mutolo, "Pascual Díaz S.J. e la «Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa»", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 145, 2004, pp. 78-81.

66 Fumasoni-Biondi a Gasparri, 20 de marzo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 41, f. 41r; Fumasoni-Biondi a Gasparri, 25 de marzo de 1927, *ibidem*, f. 67r/v.

67 Nota de monseñor Borgongini Duca, s. f., *ibidem*, f. 95r.

68 Conviene subrayar, una vez más, que en el memorial entregado al papa no aparecía ninguna referencia al contraste entre la Liga y monseñor Díaz, y que no es posible averiguar con certeza si el cardenal Gasparri había notificado al pontífice la información, mucho más relevante, contenida en el segundo memorial de De la Peza. Sobre los viajes a Roma de Manuel de la Peza y monseñor Díaz, véase F. M. González, *op. cit.*, pp. 119 y 120.

II. Los intentos de conciliación de Obregón

El 16 de abril de 1927, a los pocos días de que concluyera el viaje de Manuel de la Peza, la Secretaría de Estado entregó a Pío XI un nuevo documento de los obispos de la comisión, que resumía el contenido de algunas cartas del arzobispo de la ciudad de México. Mora y del Río informaba que el gobierno mexicano había presentado al episcopado una propuesta de acuerdo totalmente insatisfactoria, que sin embargo los obispos seguían considerando. A pesar de que sus cartas eran bastante imprecisas sobre el contenido de la propuesta gubernamental,[69] el arzobispo de Durango y los otros dos miembros de la comisión episcopal no dudaron en señalar el riesgo de que los obispos comenzaran a ceder ante la firmeza mostrada previamente por la Santa Sede, y formularan hipótesis de acuerdo con el gobierno totalmente inadecuadas.[70]

En efecto, los obispos mexicanos —en ese momento reunidos en la capital a causa de su "concentración", establecida a finales de 1926 por el gobierno— fueron abordados en marzo de 1927 por emisarios del general Álvaro Obregón, cuya candidatura para las elecciones presidenciales de 1928 se estaba preparando, violando abiertamente el principio revolucionario de no reelección. El general, que declaró que actuaba a título personal, hizo saber a Mora y del Río que consideraba contraproducente para el país que el conflicto entre el Estado y la Iglesia siguiera adelante. Obregón también se mostró dispuesto a discutir un arreglo de la cuestión religiosa, señalando como posibles interlocutores al arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, y al obispo de Aguascalientes, Ignacio Valdespino. Así, la tarde del 16 de marzo, ambos prelados se reunieron de manera preliminar con el abogado Eduardo Mestre Ghigliazza, fiduciario de Obregón, que ya en agosto de 1926 había facilitado el encuentro entre Ruiz y Flores, Díaz y Calles.

---

[69] Las cartas, fechadas el 17, 20 y 21 de marzo de 1927, se encuentran en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 41, ff. 56r-57r.

[70] "Estimamos inconveniente que los Prelados hagan proposiciones, cuando exprofeso Vuestra Santidad ha condenado las llamadas Leyes de la Constitución y de los Decretos Reglamentarios, condenando también Vuestra Santidad CUALQUIER ACTO QUE PUEDA SIGNIFICAR O PUEDA SER INTERPRETADO POR EL PUEBLO FIEL COMO ACATAMIENTO O ACEPTACIÓN DE LA MISMA LEY. En aquella vez que se intentó entrar en arreglos, de hecho, el pueblo se escandalizó, y es seguro que sucederá lo mismo si se cede en esta ocasión". González y Valencia, Valverde Téllez, Méndez del Río a Pío XI, 15 de abril de 1927, *ibidem*, f. 54r. Las mayúsculas que se leen aquí reflejan el texto original.

Según el informe enviado por el Comité Episcopal a la comisión,[71] durante la conversación del 16 de marzo, Mestre afirmó ser el verdadero inspirador de la iniciativa, y dijo estar convencido de poder influir positivamente en la actitud del general Obregón. Entrando entonces en materia sobre la situación religiosa, Mestre aseguró que si el episcopado restablecía inmediatamente el culto público cesaría la aplicación de las leyes persecutorias, a lo que los dos prelados respondieron que sólo la Santa Sede podía tomar decisiones al respecto, afirmando, sin embargo, que no les era posible confiar en promesas confidenciales a falta de garantías concretas en el plano legislativo. En consecuencia, esta primera reunión terminó sin ningún resultado.

La noche del 17 de marzo, otro hombre de confianza de Obregón, el sacerdote Macario Román, visitó al arzobispo de Morelia y al obispo de Zamora, Fulcheri y Pietrasanta, y les dijo que había sido elegido por el general como intermediario para discutir con el episcopado un posible acuerdo que pusiera fin al conflicto armado de una vez por todas.[72] Al día siguiente, los miembros del Comité Episcopal y los demás obispos residentes en la ciudad de México se reunieron en el arzobispado y decidieron colegiadamente enviar a Obregón un breve memorando, que resumía de manera puramente informativa y en ningún caso vinculante lo que a su juicio podía ser la posición de la Santa Sede. Según los obispos, el Vaticano podría aprobar el restablecimiento del culto en las iglesias a condición de que la situación volviera al estado de tolerancia *de facto* de enero de 1925. Profundizando en la legislación entonces vigente, el documento también afirmaba que la Santa Sede habría consentido en el registro de sacerdotes (si se realizaba sólo con fines estadísticos), la exclusión de sacerdotes extranjeros (a condición de que se reconociera el derecho a mantener un delegado apostólico en el país) y la limitación del número de sacerdotes (a condición de que fuera suficiente para las necesidades de los fieles). A cambio de estas concesiones, sin embargo, la Santa Sede habría pedido que se reconociera a la Iglesia el derecho a la libertad de enseñanza, de asociación y de prensa, así como el derecho a poseer sus propios edificios.[73]

El memorando enviado por los obispos a Obregón era conciliador, lo que no impidió que su destinatario lo calificara de "demasiado intransigente" durante una conversación con el obispo de Zamora que tuvo lugar

[71] El documento fue entregado al cardenal Gasparri el 20 de abril de 1927. ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, ff. 34-41r.

[72] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *op. cit.*, p. 306.

[73] El memorando es publicado por E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 372 y 373. Véase, también, al respecto, Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 26 de abril de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, f. 88r.

el 23 de marzo en el castillo de Chapultepec. El resultado de esta enésima reunión no difirió en los resultados sustancialmente nulos de los que habían tenido lugar en los días anteriores. De hecho, una vez más, Obregón no se mostró dispuesto a transigir sobre la reanudación inmediata e incondicional del culto, y dijo estar convencido de que si la situación no cambiaba, sería la Iglesia la que más tendría que perder.[74]

En definitiva, las consultas con los obispos promovidas por Obregón en marzo de 1927 no dieron ningún resultado. A pesar de ello, el alarmismo de la comisión episcopal —sólo parcialmente informada de lo sucedido— provocó la intervención de la Secretaría de Estado, que se concretó en un "mensaje cifrado urgente" enviado el 17 de abril de 1927 al delegado apostólico en Washington, en el que se instaba a los obispos mexicanos a respetar las instrucciones ya dadas por la Santa Sede sobre esta cuestión.[75]

Al margen de este episodio, hay que tener en cuenta que las noticias que llegaban de México esas semanas eran sesgadas y a veces contradictorias. En los mismos días en que la comisión episcopal advertía a la Santa Sede de las negociaciones con el gobierno llevadas a cabo por algunos obispos, Fumasoni-Biondi remitió a Roma una petición de Mora y del Río que, exaltando la resistencia armada de los católicos, formulaba la esperanza de que en pocos meses todo el país quedara liberado de la persecución religiosa. En este sentido, el arzobispo pedía a la Santa Sede autorización para restablecer el culto público en las ciudades "ya liberadas de la tiranía del gobierno perseguidor".[76] El arzobispo también informó a Fumasoni-Biondi de los primeros episodios de auténtico martirio, como el sufrido por el fundador de la Unión Popular, Anacleto González Flores, y por el joven miembro de la ACJM, Luis Padilla, sacados de sus casas en Guadalajara y masacrados cruelmente por una unidad del ejército federal el 1o. de abril de 1927.[77]

---

[74] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 373 y 374.

[75] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 17 de abril de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 41, f. 58r.

[76] Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 10 de marzo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, f. 18r. Comentando la carta de Mora y del Río, el delegado apostólico afirmó que "hasta ahora no hay nada que justifique tal esperanza, ya que el Gobierno ha conseguido reprimir las diversas revueltas que han estallado en algunos Estados", pero que "es legítimo pensar que tal tiranía no debe durar mucho tiempo". Fumasoni-Biondi a Gasparri, 11 de abril de 1927, *ibidem*, f. 28r.

[77] D. Bailey, *op. cit.*, p. 139, y Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 6 de abril de 1927, *ibidem*, ff. 51r-52r. Antes de su muerte, tras ser torturado, Anacleto González Flores se negó a revelar el escondite del arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez. Junto con Luis Padilla y otros dos compañeros de martirio, los hermanos Jorge y Ramón Vargas, González Flores fue beatificado por Benedicto XVI el 20 de noviembre de 2005.

Pocos días después, Mora y del Río se encargó de nuevo de rebajar la alarma creada por la comisión, presentando al delegado apostólico una versión detallada de las conversaciones mantenidas en marzo con Obregón y sus emisarios.[78] En todo caso, fue Calles quien puso fin a esta ronda de consultas. Tras el ataque de un grupo de cristeros (probablemente dirigidos por un sacerdote, el padre José Reyes Vega) contra un tren escoltado por el ejército procedente de Guadalajara, el 19 de abril de 1927, el gobierno aprovechó la sensación causada por este episodio para acusar al episcopado de ser el inspirador del movimiento armado, procediendo dos días después a la expulsión de todos los obispos residentes en la capital.[79] Al mismo tiempo, las autoridades policiales también comenzaron a perseguir a gran escala el ejercicio privado del culto, garantizado propiamente por el dictado constitucional.[80]

La noticia del asalto al tren también causó cierta sensación en el Vaticano, donde Gasparri pidió a la comisión episcopal, detalles más precisos. Esta última, el 11 de mayo de 1927, proporcionó una versión de los hechos, que reducía las acusaciones relativas a la participación de un sacerdote en la acción armada y a la violencia cometida contra los civiles presentes en el tren,[81] muchos de los cuales, sin embargo, perdieron la vida como consecuencia del ataque de los cristeros. Toda la escolta, compuesta por unos cincuenta soldados, fue aniquilada por los rebeldes.[82]

La brusca interrupción de los primeros intentos de mediación no hizo desistir al general Obregón, que trató de sortear el obstáculo implicando en sus maniobras a un miembro del episcopado norteamericano, el obispo de Brooklyn, Thomas Edmund Molloy. Éste, en la primera quincena de mayo, informó a Fumasoni-Biondi que había sido contactado por un mandatario del general —un socio comercial no identificado— que le había comunicado la intención de Obregón de discutir con él sobre la situación mexicana.[83] Se desconocen los motivos que llevaron al expresidente a recurrir al obispo

---

[78] Mora y del Río a Fumasoni-Biondi, 26 de abril de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, f. 89r.

[79] *Ibidem*, ff. 86r-87r. Véanse, también, R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 20, y J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 607.

[80] P. C. Stanchina, *op. cit.*, pp. 63 y 64.

[81] Valverde y Téllez y Méndez del Río a Gasparri, 11 de mayo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, ff. 62r-63r.

[82] M. A. Iannaccone, *Cristiada. L'epopea dei Cristeros in Messico*, Turín, Lindau, 2013, p. 153.

[83] Molloy a Fumasoni-Biondi, 12 de mayo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 62, f. 35r.

de Brooklyn.[84] Es posible que los emisarios de Obregón se dirigieran a él en ausencia del obispo de Tabasco (que se marchó a Roma a principios de abril), con quien Eduardo Mestre habría querido reunirse en Estados Unidos tras su conversación con los obispos Ruiz y Flores y Valdespino.[85]

Las propuestas que Obregón pretendía discutir con el obispo de Brooklyn, y que le fueron dadas a conocer a éste a principios de junio,[86] no contemplaban ni remotamente la hipótesis de un cambio en la legislación anticlerical vigente, limitándose a garantizar a la Iglesia el usufructo de los edificios destinados a fines religiosos, caritativos y educativos, y reafirmando, en todo caso, el control gubernamental de la enseñanza escolar, que debería ser exclusivamente laica. En una carta posterior enviada a Molloy por el mismo intermediario, el general también hizo saber que consideraba a los obispos mexicanos como los principales responsables de la actual crisis de la Iglesia, y los acusó de no haber sabido aprovechar la situación favorable creada durante la época de su presidencia. Finalmente, Obregón declaró que en ningún caso estaba dispuesto a comprometerse con ningún tipo de pacto o acuerdo vinculante, pero dijo estar dispuesto a discutir el asunto con cualquier dignatario eclesiástico que lo deseara.[87] El fiduciario del general pidió a Molloy que él y el Vaticano le enviaran un mensaje de respuesta antes del 4 de julio de 1927, fecha en la que Obregón anunciaría públicamente su candidatura a las elecciones presidenciales del año siguiente. Sin embargo, su propuesta, transmitida por el obispo de Brooklyn a Gasparri, llegó a Roma demasiado tarde. En cualquier caso, el secretario de Estado lo consideró una "vera contradictio in terminis".[88]

Gasparri tuvo ocasión de aclarar aún más su posición en los días siguientes, cuando Molloy informó al Vaticano sobre nuevos contactos con el expresidente mexicano. Éste, en buena medida, trataba de conseguir el apoyo electoral de los católicos en detrimento de los otros dos principales candidatos a la Presidencia de la República (los generales antirreeleccionis-

---

[84] Un año antes, Molloy había enviado al cardenal Gasparri un memorando informativo sobre el movimiento anticlerical en México ("Data concerning mexican situation relative to anti-clerical movement-1926", recibido por Gasparri el 24 de mayo de 1926, en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, ff. 29r-46r). La intervención de monseñor Molloy, que también tuvo una importante interlocución con el general Obregón en los meses siguientes, no se menciona en los estudios más recientes dedicados al papel desempeñado por el catolicismo estadounidense en la persecución religiosa mexicana.

[85] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, ff. 36r-37r.

[86] Molloy a Fumasoni-Biondi, 10 de junio de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509G P. O., fasc. 62, ff. 36r-37r.

[87] *Ibidem*, ff. 38r-40r.

[88] Gasparri a Molloy, 4 de julio de 1927, *ibidem*, f. 41r.

tas Arnulfo Gómez y Francisco Roque Serrano), y aseguraba que seguiría una línea moderada hacia la Iglesia en discontinuidad con la política seguida hasta ese momento por Calles. Al mismo tiempo, sin embargo, Obregón declaró que de ninguna manera quería entrar en negociaciones con el episcopado mexicano.[89]

A pesar de los decepcionantes resultados de estas primeras iniciativas, Obregón quiso hacer un nuevo intento en julio de 1927, y entró en contacto a través de Eduardo Mestre con el Comité Episcopal, ya establecido en San Antonio (Texas). Sin embargo, antes de ir a Estados Unidos, Mestre quiso conocer la opinión de los obispos que aún vivían clandestinamente en México sobre el siguiente hipotético acuerdo: el gobierno proponía que los obispos regresaran al país y reanudaran el culto, y ofrecía a cambio la suspensión de la aplicación de las leyes anticlericales y la creación de comisiones mixtas, integradas por representantes católicos y miembros del gobierno, a las que se les encomendaría la tarea de estudiar una reforma de la legislación sobre el culto para someterla a la aprobación del Congreso.[90]

Monseñor De la Mora informó de esta nueva propuesta a los dirigentes de la Liga, que expresaron su posición en términos de desconfianza absoluta y advirtieron al episcopado contra las propuestas de mediación concebidas con el único fin de hacer propaganda electoral,[91] invitando a los obispos a mantener bien separada la cuestión de la reanudación del culto y el derecho de los católicos a defenderse por la fuerza para proteger sus derechos inalienables.[92] De hecho, los dirigentes de la Liga tenían claro que una eventual reanudación del culto público apartaría un factor fundamental de legitimidad de la causa de la defensa armada, y por eso había que evitarla a toda costa. Los obispos del Subcomité, por su parte, también se expresaron negativamente sobre la posibilidad de un acuerdo en las condiciones propuestas por Mestre, aunque afirmaron que apreciaban la buena voluntad de la que era signo la propuesta.[93]

---

[89] Molloy a Gasparri, 13 de julio de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 43, f. 73r.

[90] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 376.

[91] "Parecer de la Liga presentado a los Ilmos. SS. con ocasión de las proposiciones de Mestre y de la visita que proyecta hacer a los Ilmos. Prelados que están en San Antonio", s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 44, 45r-47r.

[92] *Ibidem*, f. 48r.

[93] "Contestación que los Señores Obispos ocultos en México dieron al Lic. Mestre con motivo de las proposiciones de arreglo del conflicto religioso hechas por él", 19 de julio de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 44, f. 62r/v. En el contexto del Subcomité episcopal, véase también la articulada opinión de monseñor Lara y Torres, fechada el 18 de agosto de 1927, publicada en L. Lara y Torres, *op. cit.*, pp. 208-222.

Encajado el dictamen negativo del Subcomité, que prudentemente supeditó la reanudación del culto a la reforma de la Constitución mexicana, Mestre partió a Estados Unidos acompañado por un fiduciario del excanciller Aarón Sáenz. Al llegar a San Antonio, Mestre se presentó ante los obispos como representante de Obregón y, declarando que también actuaba con el consentimiento del presidente Calles, sometió a su consideración la misma propuesta. El arzobispo de la ciudad de México, después de consultar a algunos de sus cofrades y constatar cierta diferencia de opinión sobre el regreso de los obispos al país y la reanudación del culto, respondió que era necesario diferenciar entre ambos problemas. El regreso de los obispos a México, de hecho, también podría lograrse en poco tiempo, si se daban unas condiciones admisibles, mientras que sobre la restauración del culto público sólo la Santa Sede podría tomar una decisión.[94]

Las primeras indiscreciones publicadas en la prensa sobre un posible regreso de los obispos mexicanos a su patria, objeto de las conversaciones que se estaban llevando a cabo en San Antonio, despertaron la reacción negativa de buena parte de la opinión pública católica tanto en México como en Estados Unidos. Mientras el gobierno mexicano se apresuraba a desmentir la noticia, Aarón Sáenz preparó el borrador de una carta en la que el arzobispo de la ciudad de México pedía al presidente Calles que retirara el decreto de expulsión emitido en abril anterior. El objetivo propagandístico era hacer aparecer al episcopado como promotor del acuerdo que se discutía, lo que evidentemente no se correspondía con la verdad; sin embargo, con mucha ligereza y sin conocimiento de todos los demás obispos, el anciano Mora y del Río firmó el documento que se le presentó. Esto obligó al arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores, a publicar una oportuna corrección en los días siguientes.

Mientras tanto, la Delegación Apostólica de Washington, informada por el Comité Episcopal de lo que ocurría en Texas, decidió enviar inmediatamente al lugar al obispo de Tabasco, recién llegado de Europa, a quien Fumasoni-Biondi había mostrado que consideraba el interlocutor más fiable dentro del episcopado mexicano.[95] La llegada del obispo de Tabasco a San Antonio evitó el peligro de un regreso inmediato de los prelados mexicanos a sus diócesis, y permitió a los obispos tomarse su tiempo.[96] Sin embargo, Díaz se mostró de todo menos intransigente con las propuestas del

[94] Se hace referencia aquí a la versión de los hechos contenida en un memorando escrito por monseñor Díaz y entregado a monseñor Borgongini Duca el 23 de octubre de 1927, guardado en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 64r.

[95] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 5 de agosto de 1927, *cit.*, ff. 50v-51r.

[96] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, pp. 379 y 380.

gobierno, que fueron formalizadas a finales de agosto por los procuradores de Obregón en un memorando de seis puntos. Tras examinar el documento, el prelado hizo algunas correcciones; la versión del memorando que corrigió se presenta a continuación:

> 1. Los Miembros del Episcopado podrán volver a México si los cultos se reanudan en los Templos en un plazo no mayor de quince días contados desde su llegada a la Capital.
> 2. Para dicha reanudación, los miembros del Clero harán ante la Autoridad respectiva el registro de ley. Tal registro tiene por único fin la estadística del país pero no significa sujeción de la Iglesia al Poder Civil; así lo ha declarado en términos expresos el Presidente de la República.
> 3. El Episcopado podrá hacer libremente los cambios de los sacerdotes de un templo a otro dando el aviso de ley.
> 4. El Episcopado por la prensa declarará que, como algunos periódicos y personas tomando su nombre lo han mezclado en campañas políticas, manifiesta que de acuerdo con su misión permanece por completo alejado de toda cuestión política de partido, dejando a los católicos en libertad de tomar o no participación en dichas campañas de acuerdo con sus ideas.
> 5. El Gobierno con motivo del regreso de los Prelados, sin dar mucha importancia al asunto, declarará únicamente: "Convencido el Gobierno de lo respetuoso que es el Episcopado para las Autoridades legítimamente constituidas le da todas las facilidades y garantías para dedicarse a su misión".
> 6. Los miembros del Episcopado tendrán facilidades para cruzar la frontera y todas las garantías legales.[97]

Aunque las modificaciones introducidas por el obispo de Tabasco fueron significativas en más de un pasaje —como en el caso, por ejemplo, del punto 5, cuya versión original afirmaba *sic et simpliciter* que los obispos habían reconocido la ley mexicana ("Los miembros del Episcopado mexicano han manifestado acatar la Ley")—[98] el texto considerado aceptable por Díaz renunciaba por completo a la reforma de las leyes anticlericales como condición para el regreso de los obispos y la reanudación del culto.

Sin embargo, una vez entregado el texto revisado a los fiduciarios de Obregón y Calles, las discusiones se suspendieron a la espera de un nuevo paso por parte del gobierno. En consecuencia, Díaz regresó a Washington acompañado de Ruiz y Flores. Allí le llegó, a principios de septiembre, un

[97] El texto de la versión corregida por Díaz se encuentra en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 63r.

[98] La versión presentada por los emisarios del Gobierno, con correcciones autógrafas de Díaz, es guardada en *ibidem*, f. 75r.

telegrama de Eduardo Mestre, que, tras consultar con el gobierno mexicano, quería reunirse de nuevo con el obispo de Tabasco en la capital estadounidense. La reunión tuvo lugar la tarde del 6 de septiembre en el St. Paul's College de la Catholic University, y a ella asistieron, además de los dos obispos, el auditor de la Delegación Apostólica, Paolo Marella, presentado por Díaz como su hombre de confianza y no con carácter oficial.[99]

En el transcurso de su discurso, el abogado mexicano se detuvo en la dramática situación en la que se encontraban la Iglesia y los católicos tras más de un año de suspensión del culto, pronunciando lo que Marella no dudó en llamar "un sermón del Santo Padre". Al mismo tiempo, se detuvo en denunciar los "violentos" ataques del episcopado al gobierno que, según él, eran la principal causa del recrudecimiento de la persecución. Sin embargo, ahora que la actividad política se centraba en la campaña electoral, el gobierno estaba dispuesto a hacer un gesto de magnanimidad autorizando el regreso de los obispos al país.

En cuanto a los puntos del memorando discutidos en San Antonio, Mestre afirmó que era necesario volver a la formulación original del quinto punto, que autorizaba al gobierno a declarar oficialmente que el episcopado mexicano reconocía y aceptaba el derecho mexicano. Esto suscitó las críticas de los dos obispos, para quienes una declaración así era impensable tras años en los que el episcopado hablaba de "leyes inicuas". Se decidió entonces aplazar el debate hasta la mañana del 8 de septiembre. En esta segunda reunión se llegó a un acuerdo entre Díaz y Mestre sobre la fórmula a utilizar en el quinto punto del memorando, que ahora quedaba así:

> El Gobierno con motivo del regreso de los Prelados, sin dar mucha importancia al asunto, declarará únicamente que el Episcopado Mexicano ha expresado que va a cumplir con la ley, haciendo la manifestación y registro que la misma prescribe; y el Gobierno le dará todas las facilidades y garantías para dedicarse a su misión.

Era, sin duda, una expresión menos comprometedora que el reconocimiento *tout court* de la ley ("acatar la ley"), pero en conjunto era difícil no ver en el memorando acordado por Díaz y Mestre una cesión de la Iglesia al gobierno, desde el retorno de los obispos en ausencia de garantías legislativas precisas hasta la aceptación de la obligación del empadronamiento impuesta a los sacerdotes. En este último sentido, Marella señaló que para

---

[99] Marella escribió después un amplio informe de las conversaciones en Washington con Mestre, al cual se hará referencia a continuación. Informe de monseñor Marella, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, ff. 78r-84r.

el obispo de Tabasco "la cuestión del registro no parece demasiado grave cuando el gobierno declara que es para fines estadísticos". Sin embargo, el auditor de la Delegación también parecía inclinarse por un compromiso que permitiera el regreso de los obispos al país, estimado prioritario por encima de muchas otras consideraciones.

Sin embargo, Marella también tuvo en cuenta las observaciones del secretario de la National Catholic Welfare Conference, John Burke, para quien un eventual regreso a México de los obispos expulsados habría causado una dolorosa impresión en la opinión pública estadounidense (no sólo católica), que en esos meses había dado numerosas muestras de simpatía hacia los obispos injustamente perseguidos por Calles.[100] Sin embargo, ese no era el mayor motivo de preocupación para Burke, que veía en un memorando como el concebido en las conversaciones de San Antonio y Washington un peligro para los derechos de la Iglesia como tal, en particular en su dimensión jerárquica.[101]

En todo caso, al final de la reunión del 8 de septiembre, Díaz y Ruiz y Flores comunicaron a Mestre que todo el asunto se sometería al juicio de la Santa Sede, que probablemente no daría su visto bueno al acuerdo en ausencia de credenciales y garantías escritas por parte del gobierno.[102]

III. El nuevo viaje de monseñor Díaz a Roma

Mientras tanto, en Roma, las primeras noticias de las conversaciones de San Antonio provocaron, como era de esperar, una nueva reacción de la comisión

[100] "If the Mexican Bishops return to Mexico, under the Calles or any other regime, without a clear public understanding that the rights of the Church have been vindicated and regained, the effect upon American public opinion will be harmful. …The Bishops of Mexico have publicly protested not only against the regulatory decrees but against article 130 of the Constitution of Mexico. Any return of the Bishops to Mexico, without any public declaration on the part of the Mexican Government that it would at once provide for a plebiscite or a change in article 130 by the vote of the people, would, to my mind, lead the American public, to lose sympathy with the cause of the Bishops and have them conclude that the Calles Government was right or that, this talk of principles being at stake, was all humbug". Memorando de John Burke, s. f., *ibidem*, f. 76r.

[101] "The proposed agreement, so called, robs, it seems to me, a hierarchy of its real Character; destroys it as a hierarchy. The memorandum in point 2, for example, makes the municipal officer the judge as to who is in charge of a church, when there are two or more contenders. This is a direct denial of the right of a Bishop as such. I think the whole purpuse of point two is to break down the entire structure of the hierarchy as such. To subscribe to it would be fatal" (*ibidem*, f. 77r).

[102] Informe de monseñor Marella, *cit.*, ff. 81r-82r.

episcopal, que se apresuró a informar a los distintos obispos con los que estaba en contacto de que la Santa Sede no podía aprobar que se llevaran a cabo negociaciones sin contar con credenciales precisas y, por tanto, ordenó la suspensión de las negociaciones. Basándose en la correspondencia entre los miembros de la comisión y los obispos mexicanos, los historiadores Meyer y Bailey han dado por sentado que Pío XI y el cardenal Gasparri expresaran su opinión sobre las negociaciones de San Antonio.[103] No obstante, en los archivos de la Santa Sede aún no se han hallado rastros significativos al respecto. Sin embargo, en Estados Unidos la presunta intervención del papa y de su secretario de Estado se rumoreó justo antes de las conversaciones de Washington, lo que, comprensiblemente, causó cierta confusión.[104] Esto hizo que el delegado apostólico enviara al obispo de Tabasco de vuelta a Roma, para que proporcionara a la Secretaría de Estado una versión única y autorizada de las negociaciones que habían tenido lugar esos meses y así resolver de una vez por todas el conflicto de interpretaciones sobre la verdadera voluntad de la Santa Sede.[105]

La resolución de enviar al obispo de Tabasco a Roma también fue compartida por Marella, quien consideró necesario que los miembros de la comisión se alejaran de Roma, juzgando su actividad totalmente contraproducente.[106]

En una carta dirigida a Fumasoni-Biondi y enviada por éste al Vaticano, monseñor Díaz cargó aún más las tintas. El objetivo del documento era presentar de forma sintética los problemas que impedían al episcopado mexicano hablar a una sola voz ante el gobierno y ante la Santa Sede. En primer lugar, el obispo de Tabasco se detuvo en la conducta siempre ambigua del

---

103 Véanse, J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 311 y 312, y D. Bailey, *op. cit.*, pp. 159-161.

104 A este respecto, monseñor Díaz escribió a monseñor Borgongini Duca el 25 de septiembre de 1927: "Tuvimos dos reuniones con el señor Mestre en Washington. Presenté a monseñor Marella como amigo y no como miembro de la Delegación, y asistió a las conferencias sin hablar. Mientras esto ocurría, el arzobispo de México me hizo saber desde San Antonio que había recibido una carta del arzobispo González, de Durango, ahora en Roma, en la que decía que el Santo Padre había ordenado no tratar con los enviados del gobierno mexicano a menos que presentaran credenciales y firmaran los acuerdos. Este obispo González siempre es de la opinión de que el episcopado debe declararse revolucionario. ¡Estos excelentes obispos de Roma la han liado!". Díaz a Borgongini Duca, 25 de septiembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 44, f. 74v.

105 "Siempre he dicho y reiterado, tanto al arzobispo Díaz como al arzobispo de México, que el canal por el que reciben las instrucciones de la Santa Sede es la Delegación Apostólica, y solo esta. Sin embargo, sigue habiendo confusión y división de opiniones entre los obispos: es por ello que creo que es oportuna una visita del arzobispo Díaz a Roma". Fumasoni-Biondi a Gasparri, 16 de septiembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 10r.

106 Informe de monseñor Marella, *cit.*, f. 84r.

arzobispo de la ciudad de México, que si, por un lado, en San Antonio se había dejado engañar por las maniobras de los emisarios del gobierno (firmando el documento preparado por Aarón Sáenz sin conocimiento de los demás obispos), por otro lado seguía sin ocultar su simpatía por todo movimiento revolucionario. En este último sentido, se lanzó una acusación muy grave contra Mora y del Río:

> El dinero entregado por la Santa Sede y otros benefactores al arzobispo de México no se gastó como debiera. Una parte fue asignada a la revolución, como diremos más adelante, y otra se entregó a sacerdotes y obispos sin ningún criterio ni estructura. Y todo ello a pesar de que Su Excelencia siempre dijo claramente que era deseo del Santo Padre que el dinero se utilizara para los sacerdotes pobres.[107]

Díaz se refería aquí a una suma de 24,000 dólares que Pío XI había puesto a disposición de monseñor Mora y del Río en los meses anteriores para atender las necesidades de los sacerdotes más necesitados.[108] La acusación de haber utilizado parte de los fondos asignados por la Santa Sede para comprar armas y municiones también afectó al obispo de Huejutla, Manríquez y Zarate, quien, según la reconstrucción de Díaz, obtuvo del Comité Episcopal la autorización para utilizar el dinero de esa manera, y mostró cartas de la Comisión Episcopal en Roma, en las que se aseguraba que todo ello respondía a las *desiderata* de la Santa Sede. La Comisión Episcopal, más que todos los demás, estuvo en el punto de mira del obispo de Tabasco, que identificó en ella el origen último de todos los desencuentros que habían marcado las relaciones entre el Vaticano y el episcopado mexicano desde el inicio de la guerra cristera.[109]

El informe de monseñor Díaz llegó al Vaticano a principios de octubre de 1927 y marcó el principio del fin de la Comisión.[110] El 10 de octubre, el cardenal secretario de Estado, por orden de Pío XI, convocó al arzobispo de Durango y a los obispos de León y Tehuantepec para interrogarlos sobre todas las acusaciones individuales que les había lanzado el obispo de Tabasco, que partió hacia Roma el 8 de octubre.[111] Las respuestas de los

---

[107] Díaz a Fumasoni-Biondi, 5 de septiembre de 1927, *ibidem*, f. 12r.

[108] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 10 de mayo de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 42, f. 79r; N. Köster, *op. cit.*, pp. 200 y 201.

[109] Díaz a Fumasoni-Biondi, 5 de septiembre de 1927, *cit.*, ff. 14r-15r.

[110] N. Köster, *op. cit.*, pp. 199 y 200.

[111] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 6 de octubre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 44, f. 75r.

tres prelados fueron anotadas por Gasparri en los márgenes del documento mecanografiado de Díaz. Negaron haber declarado en su correspondencia con los obispos mexicanos que el uso de fondos vaticanos para la compra de armas reflejara la voluntad de la Santa Sede, o que ésta apoyara sin reservas las actividades de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Sin embargo, no pudieron ocultar los nombres de los "eminentes eclesiásticos" a los que el jesuita Mariano Cuevas había recurrido a principios de noviembre de 1926 para obtener una opinión teológicamente fundada sobre la legitimidad de la rebelión armada de los católicos mexicanos. La nota de Gasparri decía así: "Sobre la licitud de la revolución, el padre Cuevas S.J. interrogó a: Ojetti, Billot, Vermeersch y un dominico, y los obispos transmitieron estas opiniones".

El hecho de que las acusaciones de Díaz estaban bien fundadas se demuestra también con otro episodio, que se remonta a junio de 1927. Al día siguiente de la creación de la Unión Internacional de Socios Honorarios de la L.N.D.L.R. de México, el comité romano de la organización —en las personas de monseñor Pietro Castillo Estrada y el sacerdote David Ramírez— se dirigieron al presidente del Consejo Central de la Acción Católica Italiana y a su asistente eclesiástico general, monseñor Giuseppe Pizzardo (en aquel momento sustituto de Asuntos Ordinarios en la Secretaría de Estado), solicitando que A.C.I. se convirtiera en miembro de la organización.[112] La solicitud iba acompañada de una carta de presentación de los obispos de la comisión, que recomendaban "la importante y muy urgente labor iniciada por la Juventud Belga en favor de los católicos mexicanos".[113] La propuesta fue examinada el 14 de junio de 1927 por el Consejo Central, que se reservó el derecho de adquirir información más y más precisa antes de tomar una decisión, que, en cualquier caso, se sometería a la autoridad eclesiástica. Para ello, el secretario general de la Acción Católica, el padre Ferdinando Roveda, quiso reunirse con el arzobispo de Durango. En los días siguientes, Roveda informó al cardenal Gasparri el contenido de la conversación, a quien envió el siguiente informe:

> Fui el día 20 a ver a S.E. Monseñor González, quien me dijo que la Liga estaba explícitamente recomendada y elogiada por la Santa Sede: también me confirmó explícitamente que si una parte de los fondos recaudados son para instituciones católicas, una parte será ciertamente destinada a la defensa armada; lo

[112] Estrada y Ramírez a Pizzardo, 10 de junio de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 43, f. 37r.

[113] González y Valencia, Valverde Téllez y Méndez del Río a Pizzardo, 12 de junio de 1927, *ibidem*, f. 39r.

> cual, sin embargo, es muy distinto de la Liga. Su Excelencia se quedó asombrado porque, ante esta afirmación, expresé algunas dudas sobre la posibilidad de un apoyo oficial de la Acción Católica. Me tomo la libertad de preguntar a Su Excelencia si, tras escuchar esta declaración explícita, está de acuerdo en que la Acción Católica apoye directamente esta iniciativa, o si debe sugerir al Comité de Roma que forme un comité nacional al margen de la Acción Católica, o si ciertamente debe prescindir de ella, promoviendo por iniciativa propia funciones propiciatorias y oraciones.[114]

Como era de esperar, la Secretaría de Estado prohibió a la Acción Católica adherirse a la Unión Internacional.[115] Todo el episodio parece corroborar la acusación de que la comisión de obispos apoyaba al movimiento armado tanto ideal como financieramente.[116] En cambio, para la Santa Sede, el mero hecho de no haber sido consultada sobre una cuestión tan decisiva como el juicio sobre la legitimidad moral del recurso a las armas era motivo más que suficiente para poner en duda la buena fe de los obispos de la comisión, cuya estancia en Roma a estas alturas tenía las horas contadas.

El 18 de octubre de 1927, Gasparri escribió al delegado apostólico en Washington que la Santa Sede había quedado "dolorosamente impresionada" por las noticias recibidas sobre la comisión, y que en lo referente al dictamen sobre la defensa armada solicitado por Mariano Cuevas a Vermeersch y otros teólogos, los obispos "cometieron un error al transmitir tales dictámenes sin consultar en lo más mínimo a la Santa Sede".[117] El 29 de octubre, Pío XI, después de haber recibido en audiencia al obispo de Tabasco dos días antes,[118] comunicó a Borgongini Duca su decisión respecto a los tres obispos: "deben alejarse de la ciudad, porque cualquier información

[114] Roveda a Gasparri, 25 de junio de 1927, *ibidem*, ff. 31r-32r.

[115] Una nota manuscrita de Monseñor Pizzardo lo atestigua: "Messico. Sua Eminenza ha parlato con Mgr. Gonzalez 1) comitato a Roma *no* 2) coll'az. catt italiana *no*". Nota de monseñor Pizzardo, s. f., *ibidem*, f. 34r.

[116] A este respecto, es interesante señalar que Fernando M. González informa que ya en marzo de 1927, los representantes de la comisión habían solicitado a Gasparri —a través del cardenal Cerretti— la autorización de la Santa Sede para utilizar los bienes de la Iglesia en apoyo de la lucha armada, recibiendo una respuesta sustancialmente afirmativa (F. M. González, *op. cit.*, pp. 117 y 118). Por otra parte, dada la ambigüedad (y las omisiones) con que los miembros de la comisión trataron con sus interlocutores vaticanos el tema de la rebelión cristera, parece legítimo plantear algunas dudas sobre lo que se afirma en la correspondencia de los tres obispos citados por el estudioso.

[117] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 18 de octubre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 17r/v.

[118] AAV, *Prefettura Casa Pont., Udienze*, busta 4, fasc. 3, f. 514r.

que transmitan se considera oficial".[119] Sólo tres semanas antes, el 7 de octubre de 1927, en su segunda carta pastoral "entregada en Roma, fuera de la Porta Flaminia", el arzobispo de Durango, recordando la respuesta dada por la Santa Sede en julio de 1926 a los obispos mexicanos con motivo de la suspensión del culto, había subrayado el deber del episcopado y de los fieles de mantener con obediencia filial la posición de intransigencia señalada en varias ocasiones por el papa, desconfiando de las promesas engañosas de los hombres del gobierno mexicano.[120]

La retirada de la comisión convirtió a monseñor Díaz en el interlocutor eclesiástico mexicano de referencia también para el Vaticano. Durante su estancia en Roma, donde permaneció desde finales de octubre hasta principios de diciembre,[121] la Santa Sede fijó los puntos fundamentales de una línea a la que se adhirió, a pesar de los altibajos, hasta la víspera de los acuerdos que pusieron fin al conflicto religioso en junio de 1929. Hay que señalar, sin embargo, que si, por un lado, el cambio de los obispos mexicanos en Roma representó un éxito personal para Díaz, por otro lado fue ante todo la posición de Pío XI la que se impuso en las consultas realizadas en el palacio apostólico entre finales de octubre y principios de noviembre de 1927: esa posición difería en muchos aspectos de la sostenida por el obispo de Tabasco en San Antonio y Washington.

Antes de entrar en los detalles de las decisiones que maduraron en la curia, hay que señalar que Díaz, en los días previos a su partida a Roma, pidió a todos los obispos mexicanos que se pronunciaran por escrito sobre la conveniencia de un retorno a México en caso de que el gobierno revocara la orden de expulsión, y de una eventual restauración del culto público aun en ausencia de una reforma de las leyes anticlericales. Díaz también pidió a sus cofrades su opinión sobre la actitud a tomar ante la defensa armada, de la Liga y de cualquier partido político que ofreciera a la Iglesia las libertades que necesitaba.[122]

Las respuestas de los obispos se enviaron directamente a la dirección romana del obispo, que durante su estancia residió en el Colegio Pío Lati-

---

[119] Nota de monseñor Malusardi, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 46, f. 75r.

[120] El panfleto con el texto de la carta pastoral se encuentra en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 61r.

[121] De los papeles de los archivos de la Prefectura de la Casa Pontificia se desprende que Monseñor Díaz fue recibido por Pío XI en otras dos ocasiones, el 9 y el 16 de noviembre de 1927 (AAV, *Prefettura Casa Pont., Udienze*, busta 4, fasc. 4, ff. 665r, 750r).

[122] Díaz a los obispos mexicanos, 4 de octubre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 46, f. 28r.

noamericano, y ofrecen una valiosa visión de las opiniones predominantes en el episcopado. El arzobispo de la ciudad de México, por citar un ejemplo significativo, no se opuso al regreso de los obispos a su patria ni a la reanudación del culto, pero al mismo tiempo consideró necesario declarar lícita la defensa armada y aprobar la labor de la Liga.[123] El amplio abanico de posturas iba desde las más conciliadoras expresadas por el arzobispo de Puebla[124] y por los obispos de Aguascalientes[125] y Chihuahua,[126] hasta las más rigurosas de los obispos de Zacatecas,[127] Tepic[128] y Chiapas,[129] los cuales pusieron como condición para la restauración del culto la garantía de una reforma de la Constitución. Completamente orgánica a las razones de la Liga fue la posición expresada por el obispo de Huejutla.[130]

En cuanto al problema de la defensa armada, Díaz entregó a monseñor Borgongini Duca *sub secreto Sancti Officii* una lista de todos los obispos mexicanos, cada uno acompañado de una breve leyenda que especificaba su orientación hacia el movimiento armado. De este documento se deduce que sólo los obispos de Huejutla, Tacámbaro y Sonora, junto con el arzobispo de Durango, estaban ciertamente a favor del movimiento. La posición de otros prelados era más incierta, como los obispos de San Luis Potosí, León y Tehuantepec; sin embargo, la mayoría del episcopado era contraria a la defensa armada.[131] Sobre monseñor Juan Navarrete, obispo de Sonora, pesaba la acusación —retirada posteriormente— de haber favorecido el contrabando de armas en la frontera con México, acusación por la que el obispo fue juzgado en Estados Unidos a finales de 1927.[132]

Entre los documentos más interesantes enviados a Roma por los obispos mexicanos se encuentra un breve memorando de De la Mora, quien en nombre de todo el Subcomité Episcopal expresó una vez más su perplejidad ante la propuesta presentada por Eduardo Mestre durante las conversaciones de San Antonio. Según el obispo de San Luis Potosí, ese acuerdo de seis puntos "parece que no entraña solución alguna de dicho conflicto, sino

[123] Mora y del Río a Díaz, 9 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 30r-31r.
[124] Vera y Zuria a Díaz, 14 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 51r-52r.
[125] Valdespino a Díaz, 9 de octubre de 1927, *ibidem*, f. 32r.
[126] Antonio Guízar y Valencia a Díaz, 10 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 33r-34r.
[127] Placencia a Díaz, 17 de octubre de 1927, *ibidem*, f. 43r.
[128] Azpeitia y Palomar a Díaz, 12 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 48r-50r.
[129] Anaya a Díaz, 12 de octubre de 1927, *ibidem*, f. 56r.
[130] Manríquez y Zarate a Díaz, 12 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 45r-47r.
[131] Díaz a Borgongini Duca, 26 de octubre de 1927, *ibidem*, ff. 69r-73r.
[132] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 10 de noviembre de 1927, *ibidem*, f. 60v.

que deja las cosas en el mismo estado en que se hallan actualmente".[133] Al transmitir el documento del Subcomité a Roma, el delegado apostólico en Washington se declaró convencido de que, ante una suspensión del culto que se prolongaba desde hacía casi año y medio, el regreso de los obispos al país y la reanudación del culto público eran más importantes que cualquier otra consideración, incluidas las exigencias —aunque compartibles— de reforma de la Constitución.[134]

En Estados Unidos, Díaz también había demostrado que compartía la posición que en realidad respondía a las necesidades políticas del gobierno, renunciando a la lucha (no sólo armada) para cambiar la legislación anticlerical mexicana. Sin embargo, Pío XI era de una opinión totalmente diferente, y lo explicó en términos claros y definitivos a Borgongini Duca, a quien dictó estas breves notas el 2 de noviembre de 1927:

> 1o.) = No hay que hacer nada que pueda suscitar escándalo ni asombro en el clero y en el pueblo méxicano.
>
> 2o.) = Sabemos que el pueblo podría escandalizarse si no se cambiasen las leyes, es decir, la Constitución; y si incluso se consiguiera confundir al pueblo, se desconsejaría hacer cualquier cosa sin modificar las leyes.
>
> 3o.) = Además, Obregón no presenta ninguna garantía.
>
> Táctica = no hacer nada sin una comprobación adecuada de los poderes (credenciales), sin propuestas por escrito y autografiadas, y sin ningún juicio de la Santa Sede.
>
> Finalmente = decir a los obispos que salgan de Italia y que sería mejor que se fueran a Estados Unidos y que se unieran a los demás.[135]

La intransigencia del pontífice, que demostró no haber cambiado de rumbo respecto a las decisiones tomadas en julio de 1926, sonó, al menos en parte, como una negación de las negociaciones llevadas a cabo hasta ese momento por el episcopado mexicano. El obispo de Tabasco siguió en todo caso sosteniendo en los días siguientes en la Secretaría de Estado su propia visión del problema mexicano, mucho más conciliadora. Las opiniones de Díaz fueron comunicadas por Borgongini Duca a Pío XI el 8 de noviembre de 1927. El papa, sin embargo, fue inflexible:

---

[133] De la Mora a Fumasoni-Biondi, 7 de octubre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 47, f. 14r.

[134] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 18 de octubre de 1927, *ibidem*, f. 10r/v.

[135] Nota de monseñor Borgongini Duca, 2 de noviembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 517 P. O., fasc. 220, f. 30r. Los "obispos" a los que se refiere este documento son, evidentemente, los miembros de la comisión episcopal que residían en Roma.

> El Santo Padre confirma lo que dijo en la Audiencia del 2.XI.27, tanto más cuanto que el propio Mons. Díaz es de la opinión de que no se puede llegar a ningún acuerdo antes de la elección del general Obregón.
>
> Es cierto que los obispos por derecho divino deben volver a sus diócesis, pero cuando puedan entrar en ellas. Ahora, en el presente caso, el gobierno está poniendo condiciones inaceptables para su regreso.[136]

En esta última ocasión, Pío XI también tomó algunas decisiones importantes en relación con el destino de la Liga, que en el curso de 1927 había dado sus primeros pasos hacia la formación de un partido político aconfesional,[137] según los planes —ya mencionados— de su vicepresidente Luis Bustos. La cuestión había sido discutida en los días previos por Díaz y Borgongini Duca, quienes coincidieron en que en el futuro la Liga no debería tener "ningún carácter católico", sino ser "la unión de todos los elementos de orden que buscan la reconstrucción del país". En cuanto a sus relaciones con el episcopado, había dos posibilidades: si la Liga se convertía en un partido político propiamente dicho, los obispos debían abstenerse de participar en ella; si, en cambio, optaba por mantenerse dentro de la Acción Católica propiamente dicha, debía depender del episcopado. En este último caso, los obispos designarían a su representante para tratar con la Liga todos los asuntos de interés común.[138]

Más bien escéptico ante la posibilidad de que la Liga pasara "todos sus bártulos" a la Acción Católica, de la que podría convertirse en "un duplicado inútil, incluso perjudicial", se mostró monseñor Giuseppe Malusardi, que no veía alternativa a que la organización mexicana se dedicara por completo a la actividad política. Esto excluía cualquier mediación o intervención de los obispos, ya que "el nombramiento de un intermediario siempre haría creer que el episcopado interviene en los asuntos políticos". En cambio, concluye Malusardi,

> ...hay que hacer una separación muy clara, sobre todo en México, entre la acción católica y la acción política de los católicos, tanto para no dar pretexto al gobierno para culpar al clero de las actividades partidistas, como para no dar ocasión al pueblo mexicano, muy ardiente en materia política, de llevar a cabo una acción partidista creyendo hacer una acción católica.[139]

---

136 Nota de monseñor Borgongini Duca, 8 de noviembre de 1927, *ibidem*, f. 29r.

137 N. Köster, *op. cit.*, p. 202.

138 Díaz a Borgongini Duca, 6 de noviembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 517 P. O., fasc. 220, ff. 36r-37r.

139 "La «LIGA» della difesa della libertà", nota de monseñor Malusardi, s. f., *ibidem*, f. 32r.

Muy distinta era la perspectiva de quienes, como el obispo de Tacámbaro, afirmaban que la Liga, al ser una organización de defensa cívica y no un partido político, podía recibir legítimamente el apoyo del clero y del episcopado, remitiéndose a los criterios establecidos por el cardenal Gasparri en la ya citada carta al obispo chileno de Concepción el 17 de junio de 1922.[140]

El problema de la acción política de los católicos ya había sido tratado por Pío XI en la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo* (2 de febrero de 1926). En aquel momento, el papa había invitado al clero y a las asociaciones católicas a mantenerse "completamente al margen de cualquier partido político, para no ofrecer a los adversarios ningún pretexto para confundir vuestra fe con cualquier partido o facción"; sin embargo, añade, al mismo tiempo, que "el clero no debe desinteresarse de las cosas civiles y políticas; ...formando las conciencias de los fieles según las normas indefectibles de la ley de Dios y de la Iglesia, para que cada uno cumpla cuidadosamente sus propias obligaciones públicas".[141] Ahora, después de casi dos años, el papa Ratti volvió a tratar el tema emitiendo las siguientes directivas:

> a) Si la "Liga" se convierte en un partido político está claro que los obispos no pueden participar en ello.
>
> b) Si la "Liga" se pone a hacer Acción Católica, los obispos, según la carta del 2 de febrero de 1926, tendrán que tomar las riendas para que se quede fuera y por encima de cada partido.
>
> Sin embargo, ya que la "Liga" se ha comprometido, participando en la guerra armada, es imposible que con el mismo nombre y con los mismos jefes, que fueron revolucionarios, pueda convertirse en "acción católica".
>
> Entonces es preciso cambiar —además de la dirección, como ya se ha dicho— también los jefes y el nombre (llamandola vgr. "Acción Católica").
>
> Respecto al obispo que dirija, este podría ser monseñor Díaz, en calidad de comisario de la Delegación Apostólica de Estados Unidos junto con los obispos y los católicos de México.[142]

Las decisiones de Pío XI desembocaron en las instrucciones que Gasparri envió a Fumasoni-Biondi, y que marcaron el inicio de una nueva etapa en las relaciones entre la Santa Sede y la Iglesia mexicana. El despacho de la Secretaría de Estado no dejó lugar a dudas al afirmar que el proyecto de acuerdo presentado por los enviados del gobierno a los obispos mexicanos,

---

140 Lara y Torres a De la Mora, 17 de agosto de 1928, en L. Lara y Torres, *op. cit.*, pp. 292-296.

141 Pío XI, *Paterna sane sollicitudo*, *cit.*

142 Nota de monseñor Borgongini Duca, 8 de noviembre de 1927, *cit.*

> ...además de no presentar ninguna garantía (porque el señor Mestre no tenía misión oficial, ni firmó sus borradores), también era completamente insuficiente, porque no cambiaba ni una sola coma de la situación tal como estaba cuando la Santa Sede aprobó como necesaria la suspensión del culto público en todo el país. Pues el registro de sacerdotes exigido por el gobierno (por no hablar de las demás iniquidades de las leyes persecutorias) se prescribió, no por razones de estadística, sino para que la autoridad civil pudiera permitir o denegar el permiso a los sacerdotes de manera individual para ejercer su ministerio. Ahora bien, la reanudación del culto público en estas condiciones, es decir, sin ningún cambio en la ley, causaría escándalo y asombro en una gran parte del clero y de los fieles.[143]

En cuanto a la Liga, las instrucciones de Gasparri retomaron casi al pie de la letra las indicaciones del pontífice. El despacho fue confiado a monseñor Díaz para que, una vez de vuelta en Estados Unidos, lo llevara directamente a Fumasoni-Biondi. En su respuesta, el delegado apostólico informó a Gasparri del nombramiento de monseñor Díaz,[144] intermediario oficial entre los obispos mexicanos y la Delegación Apostólica, quien mientras tanto había enviado a todos los obispos mexicanos una circular confidencial[145] para informarles de las disposiciones de la Santa Sede, a fin de evitar que en el futuro se repitieran los malentendidos ocurridos durante la estancia de la comisión episcopal en Roma.

Unas semanas más tarde, Fumasoni-Biondi informó que las respuestas de los prelados mexicanos a las directrices que se les habían dado fueron en general muy positivas. Considerable fue también el apoyo mostrado a Díaz por el vicepresidente de la Liga, Luis Bustos, en ese momento representante de la organización en Estados Unidos, según el cual "la «defensa armada», en lugar de traer las ventajas esperadas, había empeorado la situación".[146]

---

143 Gasparri a Fumasoni-Biondi, 14 de noviembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 47, f. 15r/v.

144 Fumasoni-Biondi a Gasparri, 20 de diciembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 47, f. 71r.

145 Una copia de la carta circular de monseñor Díaz (fechada el 19 de diciembre de 1927) a los obispos mexicanos se encuentra en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406 ("Mgr. Diaz"). En el mismo fondo se encuentra también la carta del 7 de enero de 1928, con la que el obispo de Tabasco informó al representante de la Liga en Nueva York, Luis Bustos, de las directivas de Pío XI sobre el porvenir de la organización.

146 Fumasoni-Biondi a Gasparri, 16 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 48, f. 49r/v. A Bustos, sin embargo, el Comité Directivo de la Liga hizo saber que "hacer en estos momentos modificaciones en las bases, programa, estructura cívica y jefes de la Liga, única que con trabajo subsiste, para transformarla en asociación religiosa,

El entendimiento entre Díaz y Bustos se consolidó aún más en los meses siguientes, para constituir más tarde —tras la conclusión de la guerra cristera— la espina dorsal de la nueva Acción Católica Mexicana, de la que Bustos se convirtió en primer presidente, y monseñor Díaz, en asistente eclesiástico general.[147]

En todo caso, la evolución del conflicto religioso en México impidió la realización del proyecto de reforma de la Liga. En primer lugar, la reanudación general del movimiento armado que, tras los fracasos e incertidumbres de los primeros meses, en el otoño de 1927 comenzó a obtener algunos éxitos importantes (sobre todo en Jalisco, Colima y Michoacán),[148] hizo más arduo para los cristeros y para buena parte de los activistas de la Liga renunciar a la opción de las armas. En segundo lugar, a raíz de un atentado fallido contra el general Obregón, ocurrido el 13 de noviembre de 1927, la persecución contra los católicos sufrió una fase de recrudecimiento, que obligó a varios líderes de la Liga, entre los que se encontraba el propio Bustos, a buscar refugio en el extranjero.[149] Algunos ligueros, entre los que se encontraba el joven ingeniero Luis Segura Vilchis, que fue detenido unos días más tarde e inicialmente puesto en libertad por falta de pruebas, fueron los responsables del atentado con dinamita contra el Cadillac en el que viajaba el general por las calles de la capital, junto con otros pasajeros. Sin embargo, cuando los hermanos Humberto, Roberto y Miguel Agustín Pro fueron acusados del intento de asesinato del general, siendo el primero de ellos el propietario del coche que, quizá sin su conocimiento, habían utilizado los atacantes, Segura Vilchis cambió de versión y se declaró culpable.[150] Mientras que Roberto Pro fue exonerado, Humberto y Miguel Agustín —este último un sacerdote jesuita conocido por su celo pastoral y su compromiso

dejando por consiguiente sus actividades de defensa de la Iglesia, es moral y físicamente imposible. No hay modo de celebrar asambleas para fijar nuevas orientaciones; no se puede convocar nuevamente al pueblo, que además interpretaría el cambio como la ruina de lo único en que se conservan esperanzas. El pueblo abandonaría desalentado la Liga, para dejar también por completo la acción cívica, la política y el movimiento armado sería anárquico". Una copia de este documento es guardada en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f.

[147] Para una mirada de conjunto a las relaciones entre la Acción Católica Mexicana y las preexistentes organizaciones laicales católicas, véase M. L. Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana-Imdosoc, 2008, pp. 63-91.

[148] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 161-163.

[149] E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 157.

[150] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 164-168.

con la labor social católica, buscado por la policía desde hacía meses—[151] fueron condenados a muerte junto con Segura Vilchis y Juan Tirado (otro de los responsables del atentado).[152] Los dos hermanos Pro eran inocentes, y los investigadores no encontraron pruebas contra ellos. La orden de fusilarlos provino, sin embargo, del propio presidente Calles (probablemente presionado por Obregón), que quería que la sentencia sirviera de advertencia a los católicos.[153] La ejecución, que tuvo lugar en la mañana del 23 de noviembre de 1927 en una capital literalmente blindada por la policía, consignó para siempre a la memoria de la Iglesia mexicana a uno de sus más famosos mártires, el "Padre Pro", que posteriormente fue beatificado por Juan Pablo II el 25 de septiembre de 1988.[154]

IV. La Santa Sede y la VI Conferencia Panamericana

Precisamente, mientras se ejecutaban las cuatro sentencias de muerte, el 23 de noviembre en la Secretaría de Relaciones Exteriores se ofreció una comida en honor del nuevo embajador de Estados Unidos en México, Dwight Whitney Morrow, quien el 29 de octubre anterior había entregado sus credenciales al presidente Calles. Amigo de muchos años y partidario político del presidente republicano Coolidge, con quien en su juventud había asistido al exclusivo Amherst College, Morrow había recibido de Coolidge en persona la delicada tarea de favorecer la reanudación de un diálogo constructivo entre México y Estados Unidos; un diálogo que, en los meses anteriores, se había visto sometido a duras pruebas por la larga disputa petrolera y por las tensiones entre su predecesor Sheffield y el gobierno mexicano, que habían inducido al secretario de Estado Kellogg a aceptar la renuncia del embajador el 8 de julio de 1927.[155]

Como socio del grupo bancario J. P. Morgan & Co., Morrow poseía un conocimiento considerable de la situación económica y financiera de México y estaba en contacto personal con algunos miembros destacados del *esta-*

[151] Para un perfil biográfico, *cfr. DHCJ*, vol. IV, *cit.*, pp. 3233-3234. W. Parsons, *Mexican Martyrdom*, New York, The MacMillan Company, 1936, pp. 41-53.

[152] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 217; J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, pp. 610-613.

[153] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 168 y 169.

[154] Sobre el martirio del "Padre Pro" y su posterior beatificación, véase M. A. Iannaccone, *op. cit.*, pp. 181-184 y 330.

[155] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 34-55; D. Bailey, *op. cit.*, pp 174 y 175; J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 87-89.

blishment local, como el presidente del Banco Nacional de México, Agustín Legorreta.[156] Antes de ir a México, Morrow también tuvo la oportunidad de reunirse con varias personalidades del catolicismo estadounidense, como el secretario de la National Catholic Welfare Conference, John Burke (que también habló de la situación mexicana con el presidente Coolidge y el secretario de Estado Kellogg),[157] el cardenal arzobispo de Nueva York, Patrick Hayes, y el juez Morgan O'Brien. Éstos expusieron al nuevo embajador su propia visión sobre una posible solución del conflicto religioso mexicano, durante años en el foco del mundo católico norteamericano.[158]

Gracias a su inteligencia política y al crédito personal que se ganó rápidamente con Calles, quien a principios de diciembre de 1927 quiso acompañarlo en un viaje de dos semanas por México, Morrow pronto se convirtió en una figura clave en el proceso de pacificación religiosa del país. Los primeros pasos, en este sentido, los dio el embajador norteamericano a principios de 1928 en La Habana, en el marco de la VI Conferencia Panamericana, donde la Santa Sede pretendía solicitar, a través de su red diplomática, la intervención de los países de América Latina en apoyo de la Iglesia mexicana perseguida.

La idea de implicar a las delegaciones participantes en la Conferencia Panamericana[159] en una gestión conjunta ante el gobierno mexicano fue del Subcomité Episcopal, que informó a Pío XI en una carta del 28 de noviembre de 1927.[160] Una vez recibida la solicitud de los obispos residentes en México, la Secretaría de Estado decidió informar inmediatamente al delegado apostólico en Washington y al delegado apostólico en las Antillas, pidiéndoles que se pronunciaran.[161] Fumasoni-Biondi sugirió que se pidiera a los representantes de las principales repúblicas latinoamericanas (Brasil, Argentina, Chile) que "expresaran al menos en privado" al presidente de Estados Unidos, Coolidge, o al secretario de Estado, Kellogg, su asombro

156 Para un perfil de Legorreta, véanse R. Huerta-Nava, *Agustín Legorreta Garcia, líder empresarial*, México, Vila Editores, 2005, y A. Valencia, "El ascenso de Agustín Legorreta García dentro de Banamex, 1902-1921", en M. Palacios (ed.), *Negocios, empresarios y entornos políticos en México, 1827-1958*, México, El Colegio de México, 2015.

157 La reunión con el presidente tuvo lugar el 26 de noviembre de 1927 y fue seguida dos días después por conversaciones con Kellogg. J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 118 y 119.

158 E. A. Rice, *op. cit.*, p. 111; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 177 y 178.

159 La Conferencia contó con la participación de todos los países del continente americano, excepto Canadá.

160 De la Mora a Pío XI, 28 de noviembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 7r.

161 Gasparri a los delegados apostólicos en Washington y Cuba, 26 de diciembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 5r.

por el hecho de que se tolerara la situación actual en México. Al plantear la propuesta, el delegado apostólico afirmó que él mismo no podía promover tal acción, debido a sus relaciones con el gobierno de Washington y la delicada situación política del país, donde se perfilaba la candidatura del gobernador católico de Nueva York, Al Smith, a la presidencia de Estados Unidos por el Partido Demócrata.[162] Desde Cuba, monseñor Tosti, contacto de la delegación por la ausencia temporal de monseñor Caruana, hizo saber que no consideraba oportuna la "acción violenta", juzgando más apropiado que los episcopados de los distintos países instaran a los representantes de la Conferencia Panamericana a obtener del gobierno mexicano un compromiso formal en defensa de la libertad religiosa. En toda esta acción se aconsejaba que la Santa Sede no figurara oficialmente.[163]

Sin embargo, en vísperas de la Conferencia Panamericana, las tensas relaciones entre Washington y las repúblicas latinoamericanas (agravadas por la intervención norteamericana en Nicaragua) parecían perjudicar desde el principio el éxito de una intervención diplomática como la que se estaba preparando en el Vaticano. La doctrina Monroe (y su "principio de intervención"), según las expectativas de muchos, estaba destinada a ser el verdadero objeto de discusión de la Conferencia, que oficialmente debía ocuparse de la organización de la Unión Panamericana, la codificación del derecho internacional público y privado (tema anticipado por una comisión de juristas reunida en Río de Janeiro en 1927) y otros problemas socioeconómicos de interés común para todo el continente americano. Para evitar cualquier forma de oposición por parte de los países latinoamericanos, la diplomacia estadounidense hizo frente común tras el principio de que no se podían tratar temas distintos a los contenidos en la agenda acordada antes de la apertura de los trabajos de la Conferencia. Ni el problema de Nicaragua ni el principio de intervención figuraban en el orden del día; lo mismo ocurría, naturalmente, con la cuestión religiosa mexicana. Para defender sus posiciones, Estados Unidos envió a La Habana lo que Chatham House no dudó en definir como "the strongest delegation which that country has ever sent to a Pan American Conference".[164] La delegación, presidida por el exsecretario de Estado, Hughes, incluía, entre otros, a Henry Prather Flet-

[162] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 28 de diciembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 8r.

[163] Tosti a Gasparri, 28 de diciembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 9r.

[164] Royal Institute of International Affairs, "The Pan-American Conference", *Bulletin of International News – New Series* 20, 1928, p. 3.

cher (exembajador en Chile y México y, en ese momento, embajador en Italia), al nuevo embajador en México, Morrow, y al exsenador Oscar Wilder Underwood. El propio presidente Coolidge, acompañado por el secretario de Estado Kellogg, iba a inaugurar la Conferencia el 16 de enero de 1928.

De conformidad con las sugerencias recibidas de las delegaciones de Washington y La Habana, la Secretaría de Estado, entre el 1o. y el 2 de enero de 1928, pidió a los nuncios y delegados apostólicos en Centroamérica, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Perú y Venezuela que los distintos gobiernos autorizaran a sus representantes en la Conferencia Panamericana "a unirse a [los demás] representantes sudamericanos para llevar a cabo una acción benéfica y pacificadora de la situación religiosa en México".[165] Las primeras respuestas de los representantes papales a la petición de la Secretaría de Estado, aunque interlocutorias, parecían dejar alguna esperanza de éxito. El gobierno peruano dijo estar dispuesto a "apoyar sin restricciones" una acción favorable a la pacificación religiosa de México que proviniera directamente de la Santa Sede, de un obispo mexicano o de los delegados de la conferencia.[166] Desde Brasil, el ministro de Asuntos Exteriores, Octavio Mangabeira, hizo saber, a través del encargado de negocios pontificio, monseñor Egidio Lari, que telegrafiaría al jefe de la delegación brasileña dándole instrucciones "conformes a los deseos de la Santa Sede", y que en general los miembros del gobierno estaban "encantados de poder hacer algo agradable a la Santa Sede".[167] El gobierno chileno también se comprometió a dar las instrucciones adecuadas a sus delegados.[168] La respuesta de Argentina fue algo ambigua, y su representante en la Conferencia fue autorizado a declarar que consideraba la pacificación religiosa como un "elemento esencial de la solidaridad internacional americana", reservándose el derecho a "no juzgar la situación en México".[169] Venezuela se vio incapaz de ejercer presión alguna sobre el gobierno mexicano, ya que éste había roto las relaciones diplomáticas bilaterales desde 1923. El nuncio Fernando Cento juzgó, en cambio, que las relaciones entre Venezuela y Estados Unidos eran muy buenas, cada vez más interesadas —no sólo por las tensiones con México— por las reservas

[165] Gasparri a los nuncios y delegados apostólicos en América Central, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Perú, Venezuela, 1-2 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 12r.

[166] Laghi a Gasparri, 4 de enero de 1928, *ibidem*, f. 15r.

[167] Lari a Gasparri, 4 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, ff. 35r-36v.

[168] Felici a Gasparri, 9 de enero de 1928, *ibidem*, f. 16r.

[169] Cortesi a Gasparri, 14 de enero de 1928, *ibidem*, f. 25r.

de petróleo del país.[170] El arzobispo Gaetano Cicognani telegrafió desde La Paz que el ministro boliviano de Asuntos Exteriores, de acuerdo con el presidente de la República, autorizaría "de buen grado" a los delegados del Congreso a participar en una acción pacificadora, siempre que se "limitara a la cuestión religiosa sin abordar la política", ya que se corría el riesgo de herir la "susceptibilidad del pueblo mexicano por su independencia" y de provocar el "disgusto por la injerencia extranjera". El ministro de Asuntos Exteriores esperaba que el presidente de la delegación boliviana, "aunque liberal", reflejara con su actuación la "fiel y sincera acogida" que su gobierno había reservado a las peticiones de la Santa Sede.[171]

Puede decirse que el terreno para una auténtica acción diplomática estaba —al menos aparentemente— preparado, pero era necesario que alguien diera el primer paso. En los primeros días de enero llegó a la Secretaría de Estado un informe procedente de Cuba en el que Tosti, independientemente de la cuestión de la Conferencia, comunicaba que el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, el arzobispo de Yucatán, Martín Tritschler y Córdova, y el arzobispo de Veracruz, Guízar y Valencia, se habían trasladado recientemente a la isla.[172] La información llegó tempestivamente e indujo a Gasparri a confiar la delicada tarea a Mora y del Río, quien debía dar "en nombre de todo el episcopado mexicano (sin hacer aparecer a [la] Santa Sede) un paso oficial en [la] Conferencia Panamericana" a favor de la paz religiosa en México.[173] La orden fue notificada inmediatamente al arzobispo por Tosti, que también intentó interesar al presidente de la Conferencia, Antonio Sánchez de Bustamante, pero informó a Roma que no había "nada que esperar" del presidente de Estados Unidos.[174]

Mientras Mora y del Río, con una carta sosegada pero firme, hacía de intérprete ante los diplomáticos latinoamericanos del sentir de los católicos mexicanos y de la necesidad de una verdadera libertad religiosa "tal como existe en los Estados Unidos y en otras Repúblicas americanas, que saben estimar la benéfica influencia ejercida por la Religión en el fomento de la

[170] Cento a Gasparri, 13 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, ff. 49r-50r. Sobre el traslado de la producción de petróleo de México a Venezuela en los años veinte y sus motivaciones económicas, véase J. C. Brown, "Why foreign Oil companies shifted their production from Mexico to Venezuela during the 1920s", *The American Historical Review* 2, 1985, pp. 362-385.

[171] Cicognani a Gasparri, 15 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 26r.

[172] Tosti a Gasparri, 12 de diciembre de 1927, *ibidem*, f. 19r.

[173] Gasparri a Tosti, 9 de enero de 1928, *ibidem*, f. 20r.

[174] Tosti a Gasparri, 10 de enero de 1928, *ibidem*, f. 21r.

moralidad, del bienestar y del progreso de los pueblos",[175] a Roma llegaron otros informes de las nunciaturas de Brasil y Argentina en los que no era difícil encontrar más de un motivo para dudar del éxito de la iniciativa. El 10 de enero de 1928, monseñor Lari, desde Río de Janeiro, transmitió el texto del telegrama enviado por el ministro Mangabeira al jefe de la delegación brasileña en La Habana. En ella, el ministro, al tiempo que subrayaba que "sería motivo de gran placer para Brasil corresponder a los justos deseos de la Santa Sede", afirmaba que creía "que nada podría intentarse sin el acuerdo previo o sin la colaboración del gobierno mexicano".[176] Buscar el "acuerdo previo" de México significaba evidentemente cortar de raíz cualquier intento de presión. El propio Mangabeira, unos días después, comunicó que había recibido información "de que algunas naciones piensan que el paso solicitado por la Santa Sede es muy difícil; otras, que está fuera del programa de la Sexta Conferencia Internacional Panamericana".[177]

El mismo problema surgió en el diálogo entre el nuncio en Buenos Aires y el canciller argentino interino, Antonio Sagarna, quien, además —al igual que su colega brasileño—, se declaró "máximo partidario de la propuesta de un voto por la paz en México".[178] Al querer respetar a toda costa el compromiso de no discutir temas no acordados previamente, Argentina se alineó conscientemente con la posición de Estados Unidos. Esta unión de intenciones reflejaba los estrechos lazos comerciales existentes entre ambos países, empeñados en defender el sistema de aranceles prevaleciente.[179]

Sin embargo, fue el jefe de la delegación argentina, Honorio Pueyrredon, quien incumplió su compromiso. Éste, en dos ocasiones diferentes, contraviniendo en gran medida las directrices del gobierno, que se vio obligado entonces a aceptar su dimisión, se distanció abiertamente de Estados Unidos, en relación con las barreras aduaneras y al controvertido "derecho de intervención", sobre el que la delegación norteamericana no estaba dispuesta a transigir. Aparentemente, la conducta de Pueyrredon no respondía tanto a un meditado plan de denuncia del imperialismo norteamericano como a las ambiciones personales del diplomático, que deseaba acreditarse ante el probablemente futuro presidente argentino Hipólito Yrigoyen, quien

[175] Copia de la carta de Mora y del Río, fechada el 24 de enero de 1928, se conserva en *ibidem*, ff. 58r-59r. Una versión italiana del documento es guardada en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, Titolo VIII, "Mexico", posiz. 3c, ff. 91r-92r.

[176] Lari a Gasparri, 10 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 41r/v.

[177] Lari a Gasparri, 13 de enero de 1928, *ibidem*, ff. 46r-47r.

[178] Cortesi a Gasparri, 22 de enero de 1928, *ibidem*, ff. 61r-62v.

[179] D. Sheinin, *op. cit.*, pp. 26-28.

pretendía contrarrestar la penetración económica norteamericana cultivando relaciones comerciales más estables con Gran Bretaña y Europa.[180] Sin embargo, la firmeza de Pueyrredon en la defensa de la independencia de los Estados latinoamericanos causó cierta impresión. El argumento se introdujo subrepticiamente: junto con el ministro de Asuntos Exteriores de El Salvador, Gustave Guerrero, Pueyrredon presentó a la Conferencia el texto de codificación del derecho internacional elaborado por el comité de juristas de Río de Janeiro en 1927, en el que aparecía la siguiente fórmula: "Ningún Estado puede intervenir en los asuntos internos de otro". Sin embargo, el jefe de la delegación estadounidense, Hughes, fue muy hábil al sortear el obstáculo, consiguiendo que la discusión de ese texto se pospusiera a la siguiente Conferencia Panamericana.[181]

Dos días antes de que finalizara el congreso, el 18 de febrero de 1928, Guerrero decidió retomar públicamente la cuestión de la intervención durante la última sesión plenaria. Una vez más, la intervención de Hughes fue decisiva. Su último discurso, valorado también por otros varios delegados latinoamericanos, puso de manifiesto las responsabilidades de aquellos gobiernos que no fueron capaces de proteger la vida y los derechos de los ciudadanos americanos cuando, a su pesar, se vieron envueltos en movimientos revolucionarios.[182]

Con esto puede decirse que la Conferencia había terminado. Tosti, en su informe concluyente para el secretario de Estado, afirmó que, "al posponer a la futura Conferencia el punto más importante del presente programa, el gobierno de Washington obtuvo todo lo que, en las actuales circunstancias, podía desear". Las razones del "dólar" —ya lo había sugerido en un artículo anterior—[183] se habían impuesto a las ambiciones antiimperialistas de América Latina. El principio de intervención, en cambio, seguía siendo un problema abierto, como señaló Walter Lippmann en un artículo desencantado publicado en *Foreign Affairs*.[184] En los meses siguientes, Estados

[180] *Ibidem*, pp. 18-22.

[181] J.-B. Duroselle, *op. cit.*, pp. 288 y 289.

[182] D. Sheinin, *op. cit.*, pp. 15 y 16; J.-B. Duroselle, *op. cit.*, pp. 289 y 290.

[183] Tosti a Gasparri, 10 de febrero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, ff. 67r-68r.

[184] Sin embargo, Lippmann reconoció que la diplomacia estadounidense no podía comportarse de forma muy diferente allí: "Mr. Hughes described our policy in very noble terms. Nobody from Latin America arose to contradict Mr. Hughes and to say that it was not a very noble policy. On the other hand nobody said that it was a very noble policy. We emerged from the Conference having endorsed our own solitary obligation with our own solitary praise. We indulged ourselves in a unilateral vote of confidence in our unilateral policy. We

Unidos mostró su intención de abandonar, al menos oficialmente, la defensa del "corolario Roosevelt", afirmando —con el memorando Clark del 17 de diciembre de 1928—[185] que la doctrina Monroe no se aplicaba a las relaciones interamericanas. Fue un paso importante hacia la política de "buena vecindad" que iba a caracterizar la presidencia de Franklin Delano Roosevelt, y que encontró en México uno de sus principales campos de pruebas. Sin embargo, a principios de 1928, parecía que la Iglesia mexicana tendría que pagar el precio de esta buena vecindad.

Como era previsible, la acción promovida por la Santa Sede para sensibilizar a los gobiernos americanos no tuvo ningún resultado, más allá de vagas promesas y de la comprensión personal de algunos diplomáticos. De hecho, ninguno de los participantes en la Conferencia tenía verdadero interés en hacerse valedor de las legítimas exigencias del Vaticano, y ello por razones sólo aparentemente opuestas. Estados Unidos, después de que la llegada a México del nuevo embajador Morrow supusiera una fase de distensión en las relaciones con México, no quiso herir la sensibilidad del gobierno mexicano interviniendo públicamente a favor de la Iglesia, aunque las primeras noticias fragmentarias sobre el interés extraoficial de Morrow en la pacificación religiosa del país comenzaron a filtrarse en la prensa.[186] Las repúblicas latinoamericanas, en su conjunto, no tenían intención de enemistarse ni con México (incluso en caso de un eventual frente común contra la doctrina Monroe, de hecho, irrealizable)[187] ni mucho menos con Estados Unidos. La cuestión religiosa mexicana, en conclusión, ponía a

had to do it. Nobody else was prepared to endorse our policy, or praise it, or give us a vote of confidence. The utmost we were able to obtain from our neighbors was their willingness to sit still and let us talk". W. Lippmann, "Second Thoughts on Havana", *Foreign Affairs* 4, 1928, p. 541.

[185] El autor del memorando, el subsecretario de Estado Joshua Reuben Clark, sucedió a Morrow como embajador en México en 1930. J.-B. Duroselle, *op. cit.*, pp. 290 y 291.

[186] Véase, por ejemplo, la correspondencia del "New York Herald Tribune" del 8 de febrero de 1928, recogida en *Il Messaggero* del 10 de febrero de 1928. El recorte del periódico es guardado en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, f. 79r.

[187] W. Lippmann, *Second Thoughts on Havana, cit.,* pp. 541 y 542. Respecto a México: "The plain fact here was that the Mexicans were determined to do nothing at Havana which would spoil the prospects of a settlement between Washington and Mexico City. The notion that Mexico conceives herself as the leader of a great Latin-American movement directed at the United States was shown to be nonsense. Mexicans are primarily interested in Mexico: and in what goes on in Haiti, Dominica or Nicaragua they take only a rather casual interest. When they were threatened by us they no doubt looked around for help, and took a few fliers in Nicaraguan liberalism. But, given a chance to set their own affairs in order, they quite obviously prefer one Morrow in Mexico City to ten Sandinos in the bush". *Ibidem*, p. 543.

flor de piel las relaciones entre las dos Américas, como Tosti señalaría fácilmente.[188]

El infructuoso epílogo de la operación llevada a cabo por la Secretaría de Estado demostró que la pacificación religiosa de México no podía obtenerse recurriendo a la presión diplomática oficial. Por otra parte, del análisis de los documentos no se desprende que el Vaticano albergara especiales esperanzas de éxito en esta iniciativa que, conviene repetir, no procedía de la curia. Pío XI y la Secretaría de Estado no se fiaban de Calles, que además estaba a punto de terminar su mandato presidencial. En este sentido, después de que el intento de golpe de Estado de los generales antirreeleccionistas Gómez y Serrano fuera cortado de raíz a principios de octubre de 1927,[189] la reelección del general Álvaro Obregón parecía ya un hecho. A pesar de que la Santa Sede había rechazado las propuestas de acuerdo formuladas por el general en varias ocasiones a lo largo de 1927, había varias razones para creer que la actitud del nuevo gobierno hacia la Iglesia sería más razonable.[190]

Tras años de abierta persecución, el Vaticano no estaba dispuesto a aceptar un compromiso basado únicamente en la "benévola" no aplicación de leyes que, plenamente observadas, sentaban las bases para la eliminación de la Iglesia católica como tal en México; ante esta premisa, todas las posibilidades eran bienvenidas. Desde este punto de vista, la Conferencia Panamericana representó en todo caso una encrucijada fundamental para la acción diplomática de la Santa Sede a favor de la Iglesia mexicana. De hecho, a pesar del fracaso sustancial de la iniciativa vaticana, la Conferencia ofreció a la diplomacia pontificia la oportunidad de iniciar un diálogo informal con el gobierno de Estados Unidos, cuyo primer paso fue el encuentro entre el embajador estadounidense Morrow y el secretario de la National Catholic Welfare Conference, John Burke, que tuvo lugar la noche del 17 de enero de 1928 en el hotel Sevilla Biltmore de La Habana.

---

[188] Tosti a Gasparri, 25 de febrero de 1928, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, ff. 71r-75r.

[189] J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, pp. 607-609.

[190] Esta opinión la compartía también un importante líder protestante estadounidense, Samuel Guy Inman, quien, al concluir un ensayo de síntesis sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el México moderno y contermporáneo, afirmaba: "It is generally believed that if General Obregon succeeds to the presidency, which now seems a certainty, he will effect a compromise which no doubt the Catholic leaders, having lost so much, would accept at considerable sacrifice of former positions". S. G. Inman, "Church and State in Mexico", *The Journal of Religion* 3, 1928, p. 410.

Tampoco en ese caso fue por iniciativa del Vaticano, sino por una decisión a título personal de Morrow, de acuerdo con el Departamento de Estado y el presidente Coolidge. El interés del embajador no era ajeno al objetivo más específico de su misión. Después de años de lidiar con la situación financiera mexicana, Morrow se había convencido de que sólo un México estable podría cumplir sus obligaciones con los acreedores estadounidenses.[191] Aquí nació su compromiso con la pacificación religiosa del país.

V. Una negociación "a la americana"

La reunión de La Habana entre Morrow y Burke ha sido ampliamente descrita en sus líneas fundamentales por todos los estudios publicados hasta ahora sobre el tema,[192] y la documentación disponible no añade detalles sustanciales sobre el contenido de la conversación. Los papeles del Vaticano resultan, en cambio, muy interesantes para comprender cómo acogió la curia la iniciativa de Morrow y qué expectativas o perplejidades despertó. La posibilidad de discutir la situación religiosa mexicana con el embajador estadounidense fue planteada al padre Burke por el subsecretario de Estado, Robert Olds, durante una conversación en el Departamento de Estado el 4 de enero de 1928. Dos semanas antes, Olds había entregado a Burke una carta confidencial de Morrow, en la que se decía que "si un sacerdote estadounidense, como el padre Burke, viniera a México a hablar con Calles, se podría llegar a un acuerdo".[193] Al plantear esta hipótesis, Morrow dijo que le había impresionado mucho la ejecución del "padre Pro" y la polémica que suscitó, que

[191] En una carta fechada el 28 de junio de 1928 al presidente de General Motors, John Raskob, Morrow escribió: "It is not a part of my function as Ambassador to deal with this question. The last eight months in Mexico have convinced me, however, that the adjustment of this question would contribute greatly to a betterment of the condition of the Mexican people, and afford a great opportunity to the Church to render its spiritual services to a people sorely in need of them". Morrow a Raskob, 28 de junio de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "Mexico", posiz. 3d, f. 15r. Para una visión general de la misión diplomática de Morrow y sus logros, véase S. R. Ross, "Dwight W. Morrow, Ambassador to Mexico", *The Americas* 3, 1958, pp. 273-289.

[192] J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 119-22; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 316-319; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 189-191; R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 219-221; D. Slawson, *op. cit.*, pp. 76-81. Para una evaluación resumida de la contribución del padre Burke a la pacificación religiosa de México, véase, también, S. Ortoll, "John J. Burke, la insurrección cristera y las relaciones diplomáticas entre México y Estados Unidos", *Revista Nueva Antropología* 45, 1994, pp. 9-20.

[193] Memorando del padre John Burke, 20 de diciembre de 1927, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, ff. 7r-10r (el original se conserva en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "Mexico", posiz. 3c, ff. 45r-48r).

lo había involucrado en primera persona,[194] haciéndole conocer de primera mano las diferentes sensibilidades presentes en el mundo católico mexicano.

Inicialmente, Burke se negó a considerar la petición, que iba más allá de los límites del cargo oficial que ocupaba el sacerdote paulista. Sin embargo, el comité administrativo de la NCWC, deseoso de no perder la oportunidad que le brindaba el gobierno estadounidense, se mostró dispuesto a permitir que Burke viajara a México. Éste informó de la decisión de sus superiores a Olds el 4 de enero 1928.[195] Durante esta segunda conversación, Olds sugirió a Burke que hiciera un viaje preliminar a La Habana, donde podría discutir el asunto confidencialmente con el embajador estadounidense Morrow, que estaba en Cuba para seguir los trabajos de la Conferencia Panamericana.[196]

Un primer dato que se desprende de los documentos vaticanos es que la Santa Sede no fue informada de la reunión prácticamente hasta que todo estaba cerrado. De hecho, fue Fumasoni-Biondi quien autorizó a Burke a participar en la discusión con Morrow, aunque con cierto escepticismo inicial,[197] y quien informó al cardenal secretario de Estado mediante un informe que llegó a Roma a finales de enero, al que se adjuntaron los memorandos redactados por Burke al margen de sus conversaciones con Olds. Gasparri se limitó a responder por telégrafo aprobando la labor del delegado apostólico.[198]

En el informe, Fumasoni-Biondi, si bien aprecia la buena voluntad de Morrow, se muestra consciente de los preponderantes intereses político-electorales y económicos que empujaron tanto al gobierno estadounidense como al mexicano a perseguir la pacificación religiosa en México.[199] Por

---

194 E. Berbusse, *The unofficial intervention of the United States in Mexico's religious crisis*, *cit.*, p. 45.

195 Véase el segundo memorando de Burke, fechado el 4 de enero de 1928, en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "Mexico", posiz. 3c, ff. 53r-54r. Al respecto, véase, también, D. Slawson, *op. cit.*, pp. 76-77.

196 Memorando de Burke, 4 de enero de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "Mexico", posiz. 3c, ff. 12r-13r.

197 J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 119 y 120.

198 Gasparri a Fumasoni-Biondi, 27 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 14r. La posibilidad de una intervención autónoma de la Delegación Apostólica parece estar ya prevista en una de las numerosas notas mecanografiadas que se conservan en los archivos históricos de la Secretaría de Estado y que se remontan al periodo comprendido entre octubre y noviembre de 1927, en la que se afirma: "Parece necesario que se le otorgue a la Delegación Apostólica de Washington una cierta libertad de acción para que, en el momento oportuno, pueda tomar la decisión o determinación necesaria tanto para un acuerdo parcial como para un acuerdo total sobre el conflicto religioso". ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 45, f. 70r.

199 Fumasoni-Biondi a Gasparri, 12 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, ff. 5r-6v.

otra parte, la Santa Sede, como también pensaba Tosti, no tenía otra alternativa que los contactos informales del embajador norteamericano, una vez que se hizo evidente la inutilidad de la acción diplomática oficial y la imposibilidad de confiar en el éxito de la rebelión armada.[200] Sobre este último punto, ya antes de la Conferencia Panamericana, el Vaticano, desautorizando la labor de los obispos intransigentes de la Comisión de Roma, había decidido separar de manera clara e inequívoca la causa de la Liga y la de la Iglesia mexicana en nombre de esa "separación tan marcada entre la acción católica y la acción política de los católicos" recomendada por monseñor Malusardi.[201] Esta decisión prefiguraba el distanciamiento total de la actividad política que marcaría la nueva Acción Católica Mexicana a partir de finales de 1929, conforme a un "modelo italiano" entonces consolidado.[202]

Incluso una mediación no oficial y discreta como la que se proponía tenía que respetar, en cualquier caso, las condiciones que Pío XI había fijado en noviembre de 1927, y que Fumasoni-Biondi aceptó plenamente al dar instrucciones a Burke para su encuentro con Morrow en La Habana. Estas son las directrices dadas al secretario de la National Catholic Welfare Conference:

> Puntos a tratar en la conversación entre el padre Burke y el embajador Morrow
>
> 1. Agradecer al Sr. Morrow el interés que presta a la cuestión religiosa en México: un interés que, por lo visto, es totalmente personal. Los católicos de Estados Unidos han estado esperando que el Gobierno estadounidense mostrara algún interés en el asunto, lo que no ha sucedido. Los católicos de Estados Unidos, en sus relaciones con el Gobierno, adoptan sistemas diferentes a los que quizás adoptan otras confesiones religiosas, pero han sentido y sienten profundamente esta falta de interés.
>
> 2. Burke no tiene representación oficial. Solo puede informar del resultado de la conversación a las autoridades competentes a las que solo corresponde decidir (Santa Sede, delegado apostólico, obispos mexicanos). La autoridad

[200] Tosti a Gasparri, 29 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 519 P. O., fasc. 226, ff. 55r-56r.

[201] Véase la nota 139.

[202] M. Casella, "Pío XI e l'Azione Cattolica italiana", *Achille Ratti Pape Pie XI*, Atti del Colloquio organizzato dall'École française di Roma in collaborazione con l'Università di Lilla 3, Roma 15-18 marzo 1989, École française de Rome, Paris-Rome 1996, pp. 605-640; *id.*, *L'Azione Cattolica del Novecento. Aspetti, momenti, interpretazioni, personaggi*, Roma, AVE, 2003. Véase, también, J. Pollard, "Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church", *Journal of Ecclesiastical History* 4, 2012, pp. 758-784.

eclesiástica, sin embargo, ha sido informada de la propuesta del Sr. Morrow y ha aprobado que el P. Burke consulte con él.

3. La invitación a dialogar fue aceptada con agrado para demostrar que por parte de la Autoridad Eclesiástica existe siempre la mejor disposición para regular la situación: sin embargo, a) dados los antecedentes, y b) dada la gravedad de la situación en México no se alimenta una excesiva confianza en el resultado final de la conversación:

a) los precedentes demuestran lo poco que se puede confiar en las promesas y seguridades del Gobierno mexicano (expulsión de delegados apostólicos: Filippi, Cimino, Caruana y otros hechos).

b) la condición religiosa actual no puede ser más deplorable. Trece obispos en exilio sin juicio. Iglesias, residencias episcopales y parroquiales confiscadas. Prohibición de llevar el hábito eclesiástico. Prohibición de gestionar escuelas, etc. La obligación de registrarse es solo una de las muchas disposiciones que muestran la actitud hostil del Gobierno hacia la religión, y no es cierto que se imponga por "razones estadísticas". La gravedad de esta situación se hace mayor por el hecho de que estas odiosas disposiciones están incorporadas en la "Constitución", lo que hace posible y casi obligatorio que alguien como Calles continúe la actual persecución o inicie otra similar.

4. Los obispos mexicanos desean con fervor regresar a su patria y retomar la dirección espiritual de sus diócesis. Pero no quieren ni pueden en conciencia aparecer como culpables arrepentidos que se someten a la misericordia del gobierno. Esto destruiría su prestigio en casa con un daño obvio a su ministerio espiritual y en el extranjero se creería su culpabilidad. – El señor Calles podrá aducir para exagerar [*sic*] alguna imprudencia aislada cometida por algún miembro del episcopado mexicano. Pero sería fácil rebatir que por parte del gobierno ha habido una larga serie sistemática de verdaderos delitos contra la libertad y la propiedad.

5. En conclusión, la Autoridad Eclesiástica está dispuesta a conceder lo que se pueda conceder dentro de los límites de la conciencia y del Derecho, pero desearía recibir del gobierno mexicano no meras promesas verbales, sino algunos hechos que dieran una garantía seria de que el gobierno tiene buena voluntad para regular la cuestión religiosa.[203]

Esa era la base sobre la que la diplomacia vaticana se disponía a emprender el nuevo camino inaugurado en La Habana por la iniciativa del embajador estadounidense. Durante el primer encuentro, en la tarde del 17 de enero de 1928, Morrow confió a Burke sus impresiones sobre el presidente mexicano, a su juicio dotado de una gran capacidad de trabajo y adminis-

[203] Anexo III al informe n. 69-h, Fumasoni-Biondi a Gasparri, 12 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, ff. 12r-13r.

tración, pero al mismo tiempo cegado por un odio fanático a la Iglesia y al clero, considerado por Calles el principal obstáculo para la modernización y el progreso social del país. Para el embajador, además, el presidente era la única autoridad real existente, frente a la cual incluso la Constitución representaba una farsa.[204]

Burke respondió rebatiendo la falsedad de las acusaciones sobre la inmoralidad e indiferencia del clero y explicando detalladamente la amenaza que la obligación de registrar a los sacerdotes suponía para la supervivencia de la Iglesia. El sacerdote, tras declarar que no tenía ninguna autoridad oficial, sino que había venido a Cuba con la única aprobación del delegado apostólico, recordó también al embajador que los católicos estadounidenses "wanted their Government to show more interest in human rights than in oil and property".[205] Para el secretario de la NCWC el paso más adecuado que podría haber dado Calles era el de reconocer a la Santa Sede y permitir la entrada de un delegado apostólico en el país, y permitir al mismo tiempo el regreso de los obispos exiliados a sus diócesis. Morrow se mostró bastante pesimista al respecto, pero al día siguiente, durante una nueva reunión, se comprometió a presentar la solicitud personalmente al presidente mexicano. En un segundo momento, el embajador estadounidense preguntó a Burke si estaría dispuesto a ir a México —con la aprobación del Departamento de Estado— para discutir en persona toda la cuestión con Calles, si éste mostraba su interés en una posible reunión. Burke respondió positivamente, afirmando que si el asunto seguía adelante se encargaría de obtener las autorizaciones necesarias.[206]

En cualquier caso, el sacerdote paulista también quiso tratar el asunto con los dos prelados mexicanos que se encontraban en La Habana en ese momento, el arzobispo de Yucatán y el de la ciudad de México.[207] Ninguno de ellos presentó objeciones particulares al proyecto de Burke. Tritschler y Córdova se mostró convencido de que, a pesar de que el objetivo declarado de Calles era saldar cuentas de una vez por todas con la Iglesia, el sacerdote estadounidense podría obtener resultados significativos a través de la mediación de la embajada. Mora y del Río expresó su único deseo de poder regresar a su patria, señalando que para lograr ese objetivo la intervención del

---

[204] D. Slawson, *op. cit.*, p. 77.

[205] J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 120 y 121.

[206] *Ibidem*. En cualquier caso, se hace referencia al informe escrito por Burke en los márgenes de las dos conversaciones con Morrow, conservado en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3c, ff. 101r-115r, y en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, ff. 19r-33r.

[207] D. Slawson, *op. cit.*, pp. 80 y 81.

gobierno estadounidense podría ser decisiva. Si, de hecho, Estados Unidos hubiera obligado a Calles a detener la persecución, éste no habría podido oponerse a ella. Bastaba, sin embargo, que se levantara el embargo militar contra México para que los cristeros, oportunamente abastecidos de armas y municiones, pudieran derrocar a Calles en un mes.[208] Al margen de estas declaraciones, Mora y del Río admitió la posibilidad de que la mediación de Burke diera sus frutos, pero reiteró que ningún acuerdo sería satisfactorio sin una reforma adecuada de las leyes contra la Iglesia.

Por su parte, Calles, informado por Morrow, dijo estar dispuesto a recibir al padre Burke en privado, señalando, sin embargo, al embajador norteamericano que la Iglesia católica estaba a la cabeza de la insurrección armada, y que por ello estaba decidido a alejarla de una vez por todas de la vida política del país. En realidad, Calles no tenía otra alternativa que cooperar con Morrow, teniendo en cuenta tanto las relaciones entre su gobierno y el de Estados Unidos como las divisiones generadas por su política religiosa en el seno del gobierno, donde aparecía cada vez más marcada la distancia entre los "moderados" que se referían al general Obregón y los radicales cercanos a Luis Morones, encabezados en su mayoría por la CROM y el Partido Laborista Mexicano, que era una expresión de los primeros.[209]

El embajador se apresuró a comunicar la disponibilidad de Calles al sacerdote paulista, que se preparó para partir inmediatamente hacia México.[210] El proyecto, sin embargo, fracasó debido a una indiscreción (probablemente filtrada a la prensa por miembros de la Liga) publicada el 8 de febrero de 1928 en el *New York Herald Tribune*, que tanto Calles como Burke no pudieron más que desmentir.[211] Tras estos acontecimientos, Fumasoni-Biondi escribió a Gasparri que para resolver el problema mexicano era necesario "dejar todas las puertas abiertas, sobre todo ahora, tras el fracaso,

[208] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 189 y 190.

[209] D. Slawson, *op. cit.*, p. 81.

[210] L. Ethan Ellis, "Dwight Morrow and the Church-State controversy in Mexico", *The Hispanic American Historical Review* 4, 1958, pp. 485 y 486.

[211] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 319. A principios de marzo de 1928, el cardenal Gasparri, desde Roma, pidió a monseñor Fumasoni-Biondi desmentir las "falsas noticias de que el padre Burke iría a México con autoridad pontificia" y "garantizar a los obispos que la Santa Sede no lo trataría sin su conocimiento". Gasparri a Fumasoni-Biondi, 5 de marzo de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3c, f. 142r. Véase, también, a este respecto, el informe escrito por el padre Burke sobre lo sucedido, guardado (junto a varios recortes de periódicos adjuntos) en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 110r-119r, y el memorando redactado por el propio Burke el 6 de febrero de 1928, en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3c, ff. 97r-99r. Véanse, también, R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 221; D. Slawson, *op. cit.*, pp. 81 y 82, y J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 122.

aunque temporal, de las negociaciones del padre Burke".[212] La referencia implícita era a los contactos que se acababan de entablar entre el obispo Molloy y el general Obregón, de los que el obispo de Brooklyn informó al secretario de Estado a principios de enero.[213]

Sin embargo, a principios de 1928, el obispo de Brooklyn no era el único *outsider* que había discutido la cuestión religiosa con los dirigentes políticos mexicanos, en un marco de relaciones informales. Desde Ottawa, por ejemplo, el 22 de enero de 1928 el delegado apostólico Andrea Cassulo comunicó a Gasparri que el tema también había sido tratado con el presidente Calles en persona por el director de Canadian National Railways, Henry Worth Thornton, durante una visita a la ciudad de México.[214] El viaje de Thornton tuvo lugar por invitación del gobierno mexicano, deseoso de reanimar la suerte de los ferrocarriles nacionales, que se encontraban en condiciones extremadamente precarias. Esto había provocado una fuerte polémica entre los católicos canadienses,[215] para quienes era inaceptable que su gobierno apoyara de alguna manera al de Calles, y que llegaron a pedir la retirada del cónsul mexicano en Toronto. Éste, por su parte, había contribuido a aumentar la tensión publicando una serie de ataques contra la Iglesia católica y afirmando que la lucha que se libraba en México no era religiosa, sino exclusivamente política. A su regreso de México, Thornton le dijo a Cassulo que Calles "necesitaba urgentemente llegar a un acuerdo, ya que no podía tratar con el Banco de México, que aparentemente tenía su dirección en Nueva York, a menos que se reconciliara con los católicos". Ante la propuesta del director ferroviario de que Cassulo se ocupara personalmente del asunto, el delegado apostólico respondió que no estaba autorizado por el momento a actuar en ese sentido, pero que si recibía propuestas de conciliación informaría naturalmente a la Secretaría de Estado.[216] Sin

---

[212] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 15 de febrero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 18r.

[213] Molloy a Gasparri, 6 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 48, ff. 14r-15r. Sin embargo, esta vez, el cardenal Gasparri impuso a Molloy dejar cualquier tipo de negociación al delegado apostólico en Washington (*Cfr.* Gasparri a Molloy, 21 de enero de 1928, *ibidem*, f. 13r/v).

[214] Cassulo a Gasparri, 22 de enero de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 48, f. 21r.

[215] Para una visión general de las relaciones entre el catolicismo mexicano y el canadiense durante los años del conflicto religioso, véase M. Demers, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2014.

[216] Cassulo a Gasparri, 20 de enero de 1928, *ibidem*, f. 65r.

embargo, el asunto estaba destinado a terminar en un debate político interno, y desde Canadá no llegaron noticias significativas sobre el asunto.[217]

En cuanto a Morrow, el fracaso del intento de reunir a Burke y Calles no desanimó al embajador, que las semanas siguientes —con la solución del contencioso petrolero que enfrentaba a Estados Unidos y México desde hacía años— consiguió llevar a cabo uno de los principales objetivos de su misión. El compromiso alcanzado con el gobierno mexicano resolvió la cuestión en términos que no eran ni políticos ni diplomáticos, sino exquisitamente jurídicos. Basándose en las leyes del país y tomando como referencia una sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que en noviembre de 1927 había reconocido la inconstitucionalidad de algunos artículos de la ley petrolera de 1925, el gobierno de Calles integró la legislación en materia petrolera, con algunas modificaciones que reafirmaron el principio de irretroactividad de la ley previsto en el artículo 14 de la Constitución y ya reconocido por el Acuerdo de Bucareli de 1923. El Departamento de Estado de Estados Unidos se limitó a reconocer estos cambios con un *statement* (declaración) del 27 de marzo de 1928. Esto salvaguardó tanto los derechos de propiedad de las empresas estadounidenses que habían obtenido concesiones petroleras antes de 1917 como el derecho de la nación mexicana a la propiedad de los recursos del subsuelo proclamado por el artículo 27 de la Constitución de Querétaro.[218]

El éxito personal obtenido por Morrow también favoreció indirectamente la reanudación de los esfuerzos encaminados a la pacificación religiosa del país. En esas semanas, el embajador se dirigió al encargado de negocios francés en México, Lagarde, que decidió hacer una parada en Washington de regreso a París, donde estaba a punto de asumir el cargo de jefe de la sección americana del *Quai d'Orsay*. En la capital estadounidense, Lagarde pudo reunirse con el subsecretario de Estado, Olds, y el padre Burke. El encuentro con el diplomático francés, que tuvo lugar a principios de la segunda semana de marzo, tuvo cierto impacto en las convicciones personales del sacerdote paulista. De hecho, Lagarde trató de convencer a Burke del papel más político que religioso que el clero mexicano desempeñaba en más de una ocasión durante esos años, y de la imposibilidad de convencer a Calles de modificar la Constitución. Tanto Olds como Lagarde compartían la opinión de que la reanudación del culto público en México

---

[217] Véase, por ejemplo, Cassulo a Gasparri, 21 de marzo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 49, ff. 84r-85v.

[218] Al respecto, véase S. R. Ross, "Dwight Morrow and the Mexican Revolution", *The Hispanic American Historical Review* 4, 1958, pp. 510-515.

sólo se enfrentaba a dos obstáculos: el registro obligatorio de los sacerdotes y la facultad de los gobernadores locales para fijar el número máximo de sacerdotes en sus respectivos estados. A este respecto, Lagarde explicó a Burke que mientras la cuestión del registro civil podía tratarse como una necesidad puramente estadística, el segundo problema podía resolverse en cualquier momento mediante un acuerdo bilateral.[219]

Este punto de vista lo compartía también un importante observador como Walter Lippmann,[220] amigo personal de Morrow y autor de algunos editoriales del *New York World* que habían contribuido notablemente a sensibilizar a la opinión pública sobre la necesidad de una solución rápida para el conflicto religioso en México. De acuerdo con Lippmann, Morrow redactó un borrador de carta que el secretario de la NCWC debía enviar a Calles como base para el inicio de las verdaderas negociaciones. El 24 de marzo de 1928, el periodista, tras una estancia en la ciudad de México, se dirigió a Washington para reunirse con Burke, a quien había informado en los días previos de que había tratado con Calles tanto el problema del registro del clero como el del número máximo de sacerdotes.[221] Durante el encuentro, Lippmann le dijo al sacerdote que había planteado a Calles la hipótesis de un intercambio de cartas entre él y Burke, idea que el presidente mexicano había aceptado.[222] Una versión inicial de la carta de Burke a Calles (preparada por Morrow) establecía que los obispos mexicanos, a la espera de que se restableciera el contacto directo entre el gobierno mexicano y la Santa Sede, enviaran una declaración escrita al presidente Calles. Sin embargo, Burke y Fumasoni-Biondi se negaron a firmar un compromiso de este tipo,

[219] L. Ethan Ellis, *op. cit.*, pp. 486 y 487.

[220] R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 223.

[221] Lippmann a Burke, 7 de marzo de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 132r-133r.

[222] Véanse el relato de la entrevista de Burke en *ibidem*, ff. 136r-139r, y J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 122 y 123. Según Matthew Redinger, Lippmann y Morrow llevaban trabajando en la elaboración del contenido de las cartas desde principios de febrero, cuando el columnista del *New York World* se fue a La Habana oficialmente para seguir los trabajos de la Conferencia panamericana, en realidad para llevar a cabo una auténtica misión de "diplomacia privada", que también lo había llevado a reunirse con obispos mexicanos. M. Redinger, "Burke, Lippmann, Walsh: diplomacia privada en la crisis entre Iglesia y Estado en México, 1927-1929", en J. Meyer (ed.), *op. cit.*, pp. 327 y 328. Véase, también, al respecto, R. Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, New Brunswick NJ, Transaction Publishers, 1999, pp. 240-243. Al cabo de algo menos de dos años, el propio Lippmann ofreció su versión de la contribución estadounidense a la pacificación religiosa de México en las páginas de *Foreign Affairs*: W. Lippmann, "Church and State in Mexico: The American Mediation", *Foreign Affairs* 2, 1930, pp. 186-207.

considerando más oportuno esperar las indicaciones de la Santa Sede, a la que se enviaría una relación detallada de la conversación de Burke con Calles.[223] Por lo tanto, la carta de Burke fue modificada, y en su versión final, fechada el 29 de marzo de 1928, decía lo siguiente:

> Por personas que tengo buenas razones de creer bien informadas, he sabido que Usted jamás tuvo la intención de destruir la integridad de la Iglesia, ni de ponerle obstáculos en sus funciones espirituales, pero que el fin de la Constitución y de las leyes mexicanas, así como el deseo de Usted de hacerlas efectivas, han sido y son el de impedir que los eclesiásticos intervengan en las luchas políticas, aunque dejandolos en libertad, al mismo tiempo, para consagrarse al bien de las almas.
>
> Los obispos mexicanos han creído que la Constitución y las leyes, especialmente la que exige la inscripción de los sacerdotes y la que atribuye a los estados el derecho de fijar el número de sacerdotes, aplicadas con un espíritu de antagonismo, amenazarían la identidad de la Iglesia, dándole al Estado el poder de fiscalización de los asuntos espirituales. Estoy convencido de que los obispos mexicanos se hallan animados por un patriotismo sincero y anhelan una paz duradera. Estoy asimismo convencido de que desean reanudar el culto público, si es que esto puede hacerse de acuerdo con su lealtad a la República mexicana y con sus conciencias. Creo que ello podría llevarse a efecto si estuvieran seguros de una tolerancia dentro de la Ley que permitiera a la Iglesia vivir y ejercer libremente sus actividades espirituales. Esto significa que abandonarían al pueblo mexicano, actuando en la legalidad, a través de sus autoridades debidamente constituidas, el arreglo de las demás cuestiones pendientes.
>
> Si Usted cree poder, de acuerdo con sus deberes constitucionales, hacer una declaración de que no está en el ánimo de la Constitución y de las leyes, ni en el suyo propio, destruir la identidad de la Iglesia, y que, para evitar una aplicación excesiva de las leyes, estaría dispuesto el gobierno a tratar periódicamente con el jefe de la Iglesia de México, debidamente autorizado, tengo la certeza de que ningún obstáculo insuperable subsistiría para impedir que el clero mexicano reanudara inmediatamente sus funciones espirituales.
>
> Si cree Usted en la conveniencia de tal acuerdo, a mi me satisfaría mucho poder ir a México a tratar con Usted, confidencialmente, las medidas prácticas.[224]

[223] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 193 y 194. Algunas indiscreciones sobre el inminente encuentro entre Burke y Calles llegaron a los obispos del Subcomité, entre los que Monseñor Lara y Torres no dejó de señalar su propio punto de vista extremadamente crítico. Lara y Torres a De la Mora, 5 de abril de 1928, en L. Lara y Torres, *op. cit.*, pp. 255-262.

[224] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 319 y 320; E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 202 y 203. La versión italiana de la carta preparada por el delegado apostólico en Washington se incluyó en un

Según los documentos de los archivos de la Delegación Apostólica en Estados Unidos, parece que Fumasoni-Biondi no estaba inicialmente a favor de un intercambio de cartas, del que no pretendía asumir responsabilidad alguna.[225] Sin embargo, esa era la base sobre la que Burke se preparaba para reunirse con el presidente mexicano unos días después. La reunión tuvo lugar la mañana del 4 de abril de 1928 en la fortaleza de San Juan de Ulúa (Veracruz). El secretario de la NCWC redactó entonces un extenso informe de su viaje a México, al que se hará referencia más adelante, en la versión enviada al Vaticano por Fumasoni-Biondi en mayo siguiente.[226]

Burke habló primero, informando al presidente sobre su papel en la NCWC y dejando claro que había acudido a México en nombre del delegado apostólico,

> ...pero sin ninguna autoridad ni para actuar ni para prometer, sino para ver al presidente y buscar si es posible algún medio para que la Iglesia y su organización sean debidamente reconocidas; para ver si no sería posible interpretar las Leyes de Registro y Limitación del Clero de tal manera que la Iglesia pudiera aceptarlas preservando su dignidad, y si sería posible, después de reanudar el culto, realizar los cambios que fueran necesarios en las leyes y en la Constitución para restaurar a la Iglesia su plena libertad.

Calles esperó a que Burke terminara de hablar y comenzó sus comentarios diciéndole a su interlocutor que, en lo referente a los hechos, estaba completamente equivocado.[227] Durante años, desde la aprobación de la Constitución en 1917, no había ninguna regulación ni castigo por violar las cláusulas religiosas de la Constitución, ni Calles pretendía establecerlo. Sin embargo, cuando en febrero de 1926 el arzobispo de la ciudad de México emitió una declaración a la prensa en la que decía que los católicos no podían aceptar las instituciones de la República, dio comienzo una serie de ac-

---

memorando de 51 páginas enviado al Vaticano como anexo al informe n. 760-h del 10 de mayo de 1928. ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pp. 31-33.

[225] Esto es lo que el delegado apostólico escribió al Padre Burke el 29 de marzo de 1928: "A letter from you to Mr. C[alles]. and of the nature you outlined would be a valuable card in his hands, and I do not hesitate to say that I believe he would use that letter to his own advantage on the slightest provocation. You on the other hand would have nothing to show to justify your participation, for I presume you would not be allowed to tell of your conversations with Mr. Olds…". Fumasoni-Biondi a Burke, 29 de marzo de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3c, f. 168r/v.

[226] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pagine 23-31.

[227] Burke señaló: "Debo señalar que tanto Calles como el intérprete utilizaron siempre la palabra Padre al dirigirse a mí".

tos hostiles contra el gobierno por parte del clero, desde boicots económicos hasta la suspensión del culto. Según Calles, se hizo todo esto con el propósito abierto de debilitar y posiblemente derribar al gobierno. Para el presidente, los obispos

> ...y la clase acomodada, cuyo favor buscan, cuya ayuda tienen, se empeñaron en demostrar que ellos y no el gobierno son los dueños de México. A cada una de estas medidas le asignaron un motivo religioso. Nunca dijeron que estuvieran en contra del gobierno, pero sí que el gobierno pretendía destruir la Iglesia. Repitieron que nuestro programa económico era anticristiano y bolchevique, cuando no lo es porque fue lanzado en 1911 antes de que naciera el bolchevismo.[228]

La última embestida de Calles no fue menos vigorosa:

> He trabajado por el mejoramiento de la condición de los pobres en México, la numerosa clase de los peones, y los obispos junto con los ricos se han puesto en contra mía. Ni una sola vez he recibido una palabra de aliento en mis esfuerzos por beneficiar a los pobres, y por hacer de mi país una verdadera República. Por el contrario, todos los que se han opuesto a mí siempre han encontrado apoyo y protección en los obispos. Los obispos y el clero han dicho a los peones que deben contentarse con su condición, que no pueden esperar ser más que "peones". Los obispos y el clero han hecho la vista gorda ante los males morales mientras los peones se someten a sus esquemas políticos. Aprovechando la ignorancia de los peones, los obispos buscan imponerse políticamente. Los ricos señores católicos que subvencionan la revolución con su dinero siguen pagando a los indios 12 céntimos al día por su trabajo.
>
> Cuánto bien podría haberse realizado si el Clero hubiera utilizado su influencia en favor de los pobres, si los obispos hubieran cooperado en la educación del pueblo, en la promoción de la salud pública, en el fomento del cultivo de la tierra, en la búsqueda de una recreación moral conveniente que levante el ánimo del pueblo.
>
> No conozco las intenciones de la Santa Sede. Puede ser que sean como usted dice, aunque me han dicho que la Santa Sede apoya a los obispos en sus esfuerzos políticos y revolucionarios contra mí. Pero conozco las intenciones de los obispos mexicanos y sé que solo buscan derrocarme a mí y a mi gobierno. No les importa el pueblo y la nación mexicana. Hoy el pueblo está sin religión por su culpa; pero los ricos no; pueden pagar y encontrar sacerdotes que les sirvan. Los pobres no pueden hacerlo. No estoy en contra de la Iglesia. Nunca he intentado destruir la Iglesia. Nunca he encarcelado o condenado a

[228] *Ibidem*, pp. 26 y 27.

> muerte a un sacerdote por ser sacerdote, sino por ser rebelde. He insistido e insistiré en la observancia de las instituciones y leyes mexicanas.[229]

Burke replicó aclarando la posición de la Santa Sede, que nunca había promovido ni apoyado ningún movimiento político destinado a derrocar al gobierno mexicano. Lo que se le pedía ahora a Calles era que declarara que las leyes vigentes no pretendían atribuir al Estado la facultad de elegir y dirigir a los sacerdotes, que correspondía exclusivamente a la Iglesia.[230] Por su parte, Calles tomó nota de las disposiciones positivas de la Santa Sede y reiteró que nunca había sido su intención destruir la Iglesia en México.

Después de la comida se reanudó la conversación y Burke planteó la cuestión del envío a México de un delegado apostólico nombrado por la Santa Sede, a lo que Calles respondió que la Iglesia tenía derecho a nombrar a quien considerara más oportuno para imponer al clero la disciplina que deseaba. El delegado apostólico, volvió a precisar Calles, no recibiría ningún reconocimiento diplomático y, en caso de ser extranjero, no podría celebrar los sacramentos en actos públicos; en todo caso, reiteró el presidente, "no se me debe preguntar si apruebo o no su venida: no tengo nada que ver".

Continuando la conversación, el presidente mexicano le dijo a Burke que sería mejor que los obispos mexicanos regresaran al país mientras él era presidente de la República, porque el gobierno que le sucediera muy probablemente dudaría si hacer concesiones por miedo a parecer menos radical que el anterior.

Por último, Calles entregó a Burke una carta de respuesta a la que le había enviado el 29 de marzo, y que, al igual que aquélla, había sido preparada en los días anteriores por el embajador Morrow. Este es el texto del documento:

> Informado de los deseos que los obispos mexicanos tienen de reanudar el culto público, aprovecho la ocasión para manifestar claramente, como ya lo he hecho en otras ocasiones, que no es el propósito ni de la Constitución, ni de las leyes, ni de mi mismo, destruir la identidad de Iglesia alguna, ni de mezclarme en modo alguno en sus funciones espirituales.
>
> De acuerdo con el juramento que presté al asumir el Poder Ejecutivo de la Nación, esto es, observar y hacer observar la Constitución General de la República y las leyes que de ella emanen, me propongo cumplir honrada-

229 *Ibidem*, pp. 27 y 28.

230 En este punto el informe de Burke presenta un comentario significativo: "No me interesaba profundizar en el tema, de otra manera nunca saldríamos de ahí".

> mente este juramento, y hacer que estas leyes se apliquen con espíritu de razonabilidad y sin perjuicio. A este fin yo y mis colaboradores estamos siempre dispuestos a escuchar a toda persona, dignatario de una Iglesia o simple particular, que se queje de las injusticias cometidas por un exceso en la aplicación de la ley.[231]

Tras entregar la carta al sacerdote, Calles se despidió con una frase impactante: "Espero que su visita marque el comienzo de una nueva era para la vida y el pueblo de México".[232] El presidente, con su apasionada explicación, habría logrado cautivar a su interlocutor, y esto se veía perfectamente en la observación con la que Burke concluyó su intervención:

> Reflexionando sobre esta conversación y comentándola con el señor Montavon, mi compañero de viaje expresó una opinión que coincidía con la mía, de que Calles era más bien del tipo de los revolucionarios de Madero, y no pertenecía a la clase de los revolucionarios radicales, del tipo "Bandera Roja". Esta observación puede arrojar algo de luz sobre esa extraordinaria ansiedad que tenía Calles en lo que cada palabra, en su carta, decía conforme a la Constitución y a las Leyes de la República, para no ser objeto de crítica por parte de los radicales. También puede explicar su fuerte resentimiento contra los católicos que no le ayudaron, ya que si los católicos le hubieran ayudado se sentiría más fuerte ante las críticas y los ataques de los radicales. Sin duda, en verdad, la oposición de los radicales (socialistas) contra Calles depende de sus esfuerzos para poner un poco de orden y justicia en las Leyes del Petróleo y de Confiscación de Tierras, así como para cumplir con las obligaciones de la Deuda Pública Mexicana.[233]

Más allá de las impresiones personales de Burke, el resultado final de la reunión no fue mucho más que una expresión mutua y bastante general de buena voluntad por ambas partes. El intercambio de cartas preparado por Morrow con la ayuda de Walter Lippmann no contenía más que el memorando discutido en San Antonio en agosto de 1927 por monseñor Díaz con los emisarios de Calles y Obregón, que Pío XI había valorado como totalmente insuficiente y carente de garantías creíbles. También monseñor Fumasoni-Biondi, al informar de todo esto al Vaticano al mes siguiente,

[231] *Ibidem,* pp. 33 y 34. La versión de la carta de Calles que se propone aquí es una síntesis de los extractos ya publicados por Jean Meyer (J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 320) y de la versión italiana completa conservada en los archivos vaticanos. *Cfr.* también E. A. Rice, *op. cit.*, p. 203.

[232] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 320.

[233] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, p. 31.

afirmó que el intercambio de cartas no había hecho más que "romper el hielo", en vista de las negociaciones posteriores.[234]

Para el delegado apostólico en Washington estaba claro, sin embargo, que "no se pueden esperar de Calles declaraciones que admitan la «perversidad de las leyes» o «la crueldad de su aplicación en casos particulares», ni promesas escritas de que «las leyes se reformarán» o que «no se aplicarán»: cosas que, al margen de la personalidad de Calles, ningún jefe de Gobierno se atrevería a declarar públicamente". Tampoco existía, en su opinión, "la más mínima probabilidad de que el gobierno de Calles se declare dispuesto a tratar directamente con la Santa Sede de cualquier forma, ya sea oficial o extraoficial".[235]

Es útil comparar estas consideraciones de Fumasoni-Biondi con las indicaciones que él proporcionó a Burke en enero de 1928 de cara al encuentro con Morrow en La Habana, y con las directrices formuladas por Pío XI en noviembre de 1927. La sensación es la de estar ante el inicio de un paso, de una posición de intransigencia —que ponía la reforma de las leyes como condición para el regreso de los obispos y la reanudación del culto público— a una actitud más comprensiva con las razones del gobierno, cuyos límites y responsabilidades no se negaban.[236] Resultan esclarecedoras, desde este punto de vista, las observaciones que hace el delegado apostólico al margen de la crónica de Burke de la conversación del 4 de abril de 1928:

> Aun admitiendo que Calles y sus colegas son adversos a la Iglesia y a sus principios de justicia y honestidad, creo que no pueden concebir en su mente cómo es posible separar la acción "socio-religiosa" de la acción "política", y no pueden concebirlo porque nunca han tenido el ejemplo de tal cosa en México, habiendo sido casi siempre la política (hay que admitirlo) una de las

[234] *Ibidem*, p. 37.

[235] *Ibidem*, pp. 37 y 38.

[236] Es interesante, a este respecto, el comentario del delegado apostólico sobre Calles: "Sin duda alguna nos encontramos ante una persona completamente ignorante del ámbito religioso y eclesiástico, que se crió con la revolución a base de crímenes y robos, como Carranza, como Obregón, como todos los demás revolucionarios de México... El padre Burke me informa de que cada vez que Calles tocaba el tema de sus relaciones personales con los obispos mexicanos, se acaloraba notablemente, hablando con énfasis y odio. Comentaba, entre otras cosas, que los obispos, mecenas de los ricos, decían que era un «campesino», una persona «ignorante y despreciable». Parece ridículo que un presidente de una República tan vasta dé importancia a chismes de este tipo, pero es así: el factor «personalidad» ...tiene un gran valor en México... Estos hombres de Estado, surgidos de repente y elevados a los más altos poderes por las revoluciones, aunque tengan muy poca cultura y ninguna educación social, una vez en el «poder» se montan en un gran orgullo, creyéndose los salvadores de la patria y queriendo que todos se postren y apoyen todas sus empresas". *Ibidem*, pp. 34 y 35.

> ocupaciones a las que el Clero no podía permanecer ajeno por la defensa emprendida contra las leyes y actos del Gobierno. Y esta defensa, aunque se limitase a una "mera crítica", siempre se ha interpretado como una oposición sistemática de la Iglesia al Gobierno. Si es peligroso para el Clero dejarse ceñir por la espiral de los partidos políticos incluso en tiempos normales y en países donde las instituciones son relativamente estables, y se puede contar con el buen sentido del pueblo, no digamos en México, donde nada es estable, donde todo depende en última instancia de la voluntad de un solo hombre. Si no se puede ganar, el primer acto del vencedor será destruir a sus enemigos. Calles repitió al padre Burke: "Nunca he encarcelado o matado a un sacerdote como tal, sino como rebelde". Por supuesto que no me conmueve un sermón que salga de ese púlpito; sin embargo, no puedo dejar de reconocer que así es la mentalidad de Calles, aunque en casos particulares, en el caos [*sic*] de la revolución, y sin la protección de los Tribunales, que en México también están a merced del presidente, muchos inocentes han sido asesinados sin juicios y sin pruebas de su culpabilidad. El propio Calles no se cansa de proclamar ante el mundo entero que en México la "Libertad Religiosa" está garantizada por las Leyes, siempre que no se conspire contra las "Leyes del País".
>
> Y que al fin y al cabo ha habido y hay una "conspiración" por parte de los católicos, en el sentir de Calles, se desprende del hecho de que a algunos obispos todavía les cuesta meterse en la cabeza que la Acción Armada fue un enorme error, que ha aumentado la desconfianza del Gobierno contra la Iglesia y le ha confirmado en sus ideas y juicios sobre la misma. Pocos son los que lo admiten sinceramente, y esto muestra su carácter: se basan en las teorías de los teólogos, en las disquisiciones "De repellendo tyranno" y en las ideas del "martirio", etc., sin pensar que estos principios, aunque sean verdaderos en sí mismos y enseñados por la doctrina de la Iglesia, en cuanto a su aplicación práctica deben depender de las cambiantes circunstancias del siglo XX, cuyo ambiente es muy diferente al de otros siglos. Tampoco hay constancia de ningún levantamiento armado o "liga católica de combate" contra los antiguos perseguidores del cristianismo.[237]

Comprensión de la mentalidad del presidente Calles, crítica de los compromisos políticos del clero (tanto en el pasado como en el presente), tendencia a considerar las atrocidades cometidas por las autoridades civiles —la referencia a la ejecución de los hermanos Pro es inevitable— como "casos particulares", más atribuibles al caos revolucionario que a una intención persecutoria explícita: estos eran los elementos fundamentales del punto de vista de Fumasoni-Biondi, destinado a radicalizarse con el paso de las semanas y a marcar una distancia cada vez más evidente con la postura de Pío XI. Es esta distancia la que tal vez permite explicar por qué las ne-

[237] *Ibidem*, pp. 36 y 37.

gociaciones emprendidas por Burke, de acuerdo con el delegado apostólico, llegaron a un punto muerto en poco tiempo.

Sin embargo, tras la reunión de San Juan de Ulúa, el clima de entendimiento mutuo pareció encontrar una importante confirmación en el episodio que ha pasado a la historia como el "*mea culpa* de Celaya". El 15 de abril de 1928, durante un acto oficial celebrado en Celaya (Guanajuato) en presencia de Calles y Obregón, el ministro mexicano de Educación, José Manuel Puig Casauranc, afirmó que la Revolución

> ...es plenamente respetuosa de las creencias religiosas y es una falsedad absoluta que está desgarrando del corazón de los mexicanos las creencias que les han acompañado en los siglos pasados. Y es totalmente falso decir que se quiere cancelar la religión que fue entregada por nuestros antepasados y menos aún que se está buscando acabar con las tradiciones de toda la raza hacia la adoración de la Virgen de Guadalupe, aquella imagen divina que se conserva en el corazón de todo buen mexicano y que actúa como una invitación sin fin a mejorar.[238]

El discurso de Puig Casauranc representó, sin duda, una señal de apertura, tanto más significativa cuanto que se produjo pocos días después de una entrevista muy crítica con el gobierno concedida a la United Press por el obispo de Tabasco, que en los días siguientes hizo todo lo posible por desmentirla.[239] Al mismo tiempo, el delegado apostólico, que había recibido de Burke una copia del intercambio de cartas con Calles, decidió no informar inmediatamente a la Secretaría de Estado del resultado de la reunión del 4 de abril, queriendo primero sondear la opinión de los obispos mexicanos residentes en Estados Unidos en relación no con el contenido de dichas cartas (que debía permanecer en secreto), sino con la perspectiva de un acuerdo con el gobierno mexicano.[240]

---

[238] M. de Giuseppe, *Detrás de los arreglos*, *cit.*, pp. 120 y 121; E. Berbusse, *The unofficial intervention of the United States in Mexico's religious crisis*, *cit.*, p. 48; E. A. Rice, *op. cit.*, p. 131; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 197 y 198; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 321; L. Ethan Ellis, *op. cit.*, p. 490.

[239] M. de Giuseppe, *Detrás de los arreglos*, *cit.*, p. 121. En concreto, Díaz tenía la intención de contestar a una entrevista a Calles publicada un par de días antes en el *London Daily Express*; al respecto, véase Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 321. Una copia de las declaraciones de Díaz puede encontrarse en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f. Según Jean Meyer, Díaz no sabía del encuentro entre Burke y Calles que tuvo lugar en los días previos. Diferente parece la opinión de Servando Ortoll, según el cual monseñor Díaz "no trabajaba solo" (S. Ortoll, *op. cit.*, p. 35).

[240] D. Slawson, *op. cit.*, p. 83. Al principio, en realidad, Fumasoni-Biondi expresó a monseñor Marella el deseo de que se informara enseguida al cardenal Gasparri de los acontecimientos. Esto lo escribía desde Albuquerque el 9 de abril de 1928, tras ver a Burke regresar de México: "Me parece que el cometido está claro: enviar al secretario de Estado el informe

En marzo, durante un viaje, Fumasoni-Biondi ya había tenido la oportunidad de reunirse con los obispos que vivían en San Antonio, y se fue con una impresión desalentadora.[241] En esta reunión el delegado apostólico pudo conocer personalmente las opiniones de aquellos miembros del episcopado que no habían acogido positivamente las directrices de la Santa Sede sobre la Liga, comunicadas en diciembre de 1927 por monseñor Díaz. Algunos dijeron estar convencidos de que el papa había cambiado de opinión sobre el conflicto y la Liga por presiones del obispo de Tabasco. También se pueden encontrar referencias a esta versión de los hechos en los escritos del arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez, que entretanto había enviado un memorando a Pío XI en el que destacaba la necesidad de que las peticiones de los obispos más intransigentes también estuvieran adecuadamente representadas en la Santa Sede.[242]

Fumasoni-Biondi también se enteró de que los obispos se reunirían el 20 de abril siguiente en San Antonio para discutir la conveniencia de financiar un periódico católico mexicano, y que el arzobispo de la ciudad de México, Mora y del Río, también participaría en la reunión, viniendo a propósito desde La Habana junto con los otros dos obispos residentes allí. Entonces, el delegado anunció que invitaría al arzobispo de Morelia, Ruiz y Flores (que en ese momento residía en Washington), a asistir a la reunión para que posteriormente diera un informe detallado a la Delegación.

VI. Roma llama al orden

De acuerdo con las instrucciones recibidas, el obispo Ruiz y Flores salió de Washington el 17 de abril de 1928 con destino a San Antonio. El día anterior,

---

de John [Burke] y las dos cartas, afirmando estar listo para cumplir a las indicaciones a dar. Si tuviera que expresar mi opinión, sería: *a*) el boicot y el cierre de las iglesias ha sido un error; *b*) si el culto queda suspendido, la gente se acostumbrará a vivir sin sacerdotes". Fumasoni-Biondi a Marella, 9 de abril de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, f. 168r.

[241] "De verdad me movieron a compasión. Me parecían gente sin jefe ni plan. Allá estaban —y lo siguen estando— esperando algo que suceda, y sobre todo a que la revolución triunfe… Sin duda el corazón de estos obispos pertenece a los revolucionarios y les encantan los relatos, muchas veces exagerados cuando no inventados, de mártires, ocultamientos, etc.", ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pagine 40 y 41.

[242] Orozco y Jiménez a Pío XI, 14 de marzo de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 155r.156r. La intervención del arzobispo de Guadalajara dio lugar a una intensa correspondencia entre éste y Monseñor Díaz, quien instó a Orozco a no fiarse de los rumores y a remitirse directamente a él para obtener noticias fiables. Véase, por ejemplo, Díaz a Orozco y Jiménez, 3 de abril de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f.

la Delegación Apostólica había preparado una carta para Mora y del Río, que iba a presidir la reunión del episcopado, para sugerirle que incluyera en el orden del día de la reunión la cuestión del regreso de los obispos a México y la reanudación del culto público. El objetivo era que los obispos fijaran algunos puntos de carácter general, que sirvieran de punto de partida para eventuales negociaciones futuras con el gobierno mexicano.[243]

A su llegada a San Antonio, el 19 de abril, el arzobispo de Morelia encontró, sin embargo, a Mora y del Río agonizando en el hospital de las Hermanas del Verbo Encarnado, donde había sido ingresado el día anterior a causa de un desmayo que sufrió pocas horas después de su llegada de Cuba. El 22 de abril, el arzobispo de la ciudad de México falleció, a los 74 años. El funeral fue celebrado por el arzobispo de San Antonio, Arthur Drossaerts, junto a Ruiz y Flores y todos los obispos mexicanos presentes, con una imponente participación popular.[244] Unas semanas más tarde, el 12 de mayo de 1928, el obispo de Aguascalientes, Valdespino y Díaz, también falleció en San Antonio, donde estaba gravemente enfermo desde hacía tiempo.

Con la muerte de Mora y del Río desaparecía uno de los protagonistas más importantes de la historia de la Iglesia mexicana de principios de siglo. Los partidarios de la intransigencia y la rebelión armada, por su parte, perdieron un importante aliado. En general, quedaba claro que la sucesión de Mora y del Río en la dirección del Comité Episcopal pesaría considerablemente en la evolución posterior del conflicto religioso.

El 20 de abril de 1928 se celebró una primera reunión con el arzobispo de Morelia, a la que asistieron los obispos de Saltillo, Zacatecas, Cuernavaca, Huejutla, Chihuahua y Chiapas. Durante la reunión se discutió el contenido de la carta de la Delegación Apostólica, sobre la que Ruiz y Flores pidió a todos los presentes que expresaran su opinión libremente a la espera de votar una resolución real. En general, los obispos se manifestaron a favor de la transigencia, con la excepción del obispo de Huejutla, Manríquez y Zárate, quien motivó su oposición con las siguientes razones: "La inutilidad que resultaría de los sacrificios sufridos por el Clero, el pueblo y la defensa armada, el escándalo del pueblo al vernos aceptar lo que fue declarado inaceptable, el aparente triunfo de los enemigos de la Iglesia, la

---

243 Marella a Mora y del Río, 16 de abril de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 101r-103r. El borrador de la carta de Marella, según se desprende de los papeles de la Delegación Apostólica en Estados Unidos, fue redactado por monseñor Ruiz y Flores (*ibidem*, ff- 104r-106r).

244 D. Bailey, *op. cit.*, p. 198.

esclavitud en la que quedaría la propia Iglesia".[245] A Manríquez se le contestó "que cualquier acomodo decente sería un triunfo al que contribuirían los obispos, el pueblo y la defensa armada", y que el pueblo no encontraría escandaloso un acuerdo aprobado por el papa. Sobre este último punto, se le dijo al combativo obispo de Huejutla que muchos católicos se habían escandalizado por la decisión de suspender el culto en todo el país, pero que en ese momento era válido el argumento "de que el Papa había aprobado la suspensión porque había sido sugerida por la mayoría de los obispos".[246]

En el informe sobre la reunión de San Antonio elaborado por Fumasoni-Biondi, a partir de la información recibida de Ruiz y Flores, se menciona también una intervención del obispo de Zacatecas, monseñor Placencia,[247] que subrayó la necesidad de llegar a algún cambio en las leyes mexicanas, dejando la reforma de la Constitución para tiempos mejores. Se le respondió que "una derogación implícita sería suficiente, ya que una derogación explícita y solemne parecía imposible y además inútil porque, al estar consentida por el presidente, podría ser desautorizada por su sucesor o por el Congreso".[248] Tampoco en este caso, como en el del obispo de Huejutla, indicaba el informe quién era el autor de la respuesta. En todo caso, no se puede dejar de señalar la flaqueza de la propuesta de una "derogación implícita", destinada obviamente a tener menos peso que una garantía formal. Parece necesario señalar aquí otro signo de esa claudicación respecto a las directrices de Pío XI ya destacadas anteriormente.

El 24 de abril, después de los funerales del arzobispo de la ciudad de México, Ruiz y Flores convocó a todos los prelados mexicanos que se encontraban en San Antonio para el día siguiente a las 9:30 horas en la residencia de los Capellanes del Verbo Encarnado. El 25 de abril a la hora prevista se presentaron todos los obispos menos los de Huejutla, Cuernavaca y Zacatecas. Durante la sesión, Ruiz y Flores, que tras la muerte de Mora y del Río se convirtió en el más veterano de los arzobispos mexicanos, fue elegido nuevo presidente del Comité Episcopal.[249] Con este nuevo cargo, el arzobispo de Morelia sometió a votación de los presentes las siguientes cuatro proposiciones, elaboradas a partir del contenido de la reunión del 20 de abril:

---

245 ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, página 44. Véase, también, la carta de monseñor Ruiz y Flores a Fumasoni-Biondi enviada desde San Antonio el 20 de abril de 1928, en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, f. 169r/v.

246 ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pp. 44 y 45.

247 Ignacio Placencia y Moreira (1867-1951), nativo de Zapopan, fue nombrado obispo de Tehuantepec el 21 de septiembre de 1907 y obispo de Zacatecas el 27 de octubre de 1922.

248 ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pp. 44 y 45.

249 D. Bailey, *op. cit.*, p. 199. *Cfr.* también S. Ortoll, *op. cit.*, pp. 35 y 36.

1) "¿Piensa el Comité Episcopal declararse «intransigente» en el sentido de que no está dispuesto al regreso de los obispos ni a la reanudación del culto, sin previa reforma de la Constitución y derogación de las leyes actuales?" (todos dieron un voto negativo); 2) "El Comité Episcopal, habiéndose declarado por tanto «transigente», ¿desea dejar a la Santa Sede el poder de determinar las condiciones en las que se puede llegar a un acuerdo?" (la respuesta fue unánimemente positiva); 3) "Al remitirse a la Santa Sede ¿quiere el Comité Episcopal imponer condiciones de absoluta observancia en un posible acuerdo?" (la votación fue negativa por unanimidad); 4) "¿Desea el Comité Episcopal hacer alguna sugerencia a la Santa Sede, para que sea tenida en cuenta en un eventual acomodo?" (en este último caso hubo cinco votos a favor y cuatro en contra).[250]

A primera hora de la tarde, monseñor Manríquez y Zárate se presentó en la reunión de los obispos quejándose por no haber sido informado de su convocatoria,[251] y expresó su oposición personal a los resultados de la votación de sus hermanos, de los que pretendía distanciarse. Habiendo solicitado monseñor Manríquez que los resultados de la votación fueran presentados a la Delegación Apostólica como expresión de cada obispo, destacando al mismo tiempo la posición contraria que había tomado, Ruiz y Flores le contestó que su propuesta

> ...no podía ser admitida en ningún caso, porque el Comité Episcopal representaba al episcopado y este, al adherirse al Comité, había pretendido, desde su formación, someterse a la mayoría de los votos. Que la respuesta había de presentarse en nombre del episcopado y no en nombre de los obispos en particular, tal como se hizo cuando se pidió permiso a la Santa Sede para suspender el culto en todo México.[252]

Por un significativo giro de la historia, ahora eran los intransigentes quienes tenían que sufrir las decisiones del Comité, que en el momento de la suspensión del culto habían logrado orientarse en la dirección que deseaban. El arzobispo de Morelia aceptó en todo caso que se hiciera mención en las actas de esa reunión de la postura expresada por el obispo de Huejutla, quien en los días siguientes informó personalmente a la Santa Sede de su

[250] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, pp. 45 y 46.

[251] La afirmación fue desmentida por el obispo de Chiapas, monseñor Gerardo Anaya, que obraba como secretario del Comité, en ausencia de Monseñor Díaz. *Cfr.* ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, p. 46.

[252] *Ibidem*, p. 47.

punto de vista, y se declaró contrario a reanudar el culto antes de que se modificaran o retiraran las leyes hostiles a la Iglesia.[253]

Al final de la reunión, los obispos mexicanos acordaron firmar un documento colectivo destinado a la Delegación Apostólica,[254] en el que declaraban que no consideraban la reforma de las leyes como condición para el regreso de los obispos y la reanudación del culto público, y que querían confiar a la Santa Sede la tarea de determinar las condiciones en las que podrían darse ambas circunstancias. La posición transigente del Comité reflejaba claramente la orientación del delegado apostólico en Washington y del arzobispo de Morelia, pero Pío XI difícilmente habría podido hacerla suya, por las razones expuestas anteriormente.

Por otra parte, los obispos no dejaron escapar la posibilidad de destacar la falta de fiabilidad del gobierno mexicano y la necesidad de tener en cuenta los sentimientos del pueblo y la suerte de los que habían tomado las armas para defender a la Iglesia, lo que tenía que traducirse en la petición de una amnistía para todos los cristeros. Además, en el transcurso de la reunión de San Antonio, los obispos presentes presentaron a Ruiz y Flores otras peticiones concretas relativas a la educación religiosa de los jóvenes y a los edificios de propiedad de la Iglesia que habían sido confiscados.[255]

Era muy poco probable que el gobierno mexicano aceptara estas peticiones; no obstante, el 9 de mayo de 1928 el padre Burke envió a Morrow una carta para que la transmitiera a Calles, en la que el secretario de la NCWC (tras el intercambio de cartas que había tenido lugar el mes anterior en Veracruz) afirmaba que había encontrado un sincero deseo de paz entre los obispos mexicanos. Burke también expresó el deseo de recibir más aclaraciones sobre el espíritu con el que debía aplicarse la ley en materia de culto.

A Calles se le pidió, en esencia, que confirmara por escrito una interpretación benévola de su carta del 4 de abril sobre la obligación de registrarse y el número máximo de sacerdotes permitido, sobre la enseñanza re-

[253] Manríquez y Zarate a Pío XI, 4 de mayo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 4r-5r. Desde el Vaticano llegó dos meses más tarde la siguiente respuesta, dictada por Pío XI durante una audiencia: "Habría sido de mucho agrado para la S. Sede que Usted hubiera creído poder ir al unísono con sus hermanos en el episcopado, sobre todo en un momento tan delicado. En cualquier caso, el Santo Padre, ya que no pone en duda sus buenas intenciones, le envía no menos que a Sus hermanos en el episcopado la Bendición Apostólica". Borgongini Duca a Manríquez y Zarate, 4 de julio de 1928, *ibidem*, f. 6r.

[254] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 54, p. 48.

[255] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 199 y 200. No hay rastro de esto en el informe de Fumasoni-Biondi mencionado hasta ahora, a diferencia de algunos documentos posteriores.

ligiosa (que debía considerarse lícita si se impartía fuera del horario escolar habitual) y sobre la restitución a los obispos de sus casas.[256] En el primer borrador de esta nueva carta a Calles, Burke mencionó también el problema de la amnistía para los católicos en armas, pero Fumasoni-Biondi eliminó esta parte, por considerar que no estaba directamente relacionada con la cuestión religiosa.[257]

Sin embargo, según Morrow, no era posible obtener nada más de Calles, especialmente por correspondencia. En cambio, podría haber mayores oportunidades si Burke volviera a México, esta vez acompañado por monseñor Ruiz y Flores. Ambos aceptaron la propuesta, con el visto bueno del delegado apostólico. El embajador informó a Calles, quien inicialmente se opuso al regreso a México (aunque fuera temporal) del arzobispo de Morelia, pero luego cedió ante la insistencia de Burke y Morrow. La reunión se concretó para el 17 de mayo, y el delegado apostólico informó telegráficamente a la Secretaría de Estado con unos días de antelación.[258] Incluso antes de que se celebrara la nueva reunión, Fumasoni-Biondi envió al Vaticano un largo informe de más de cincuenta páginas en el que, de cara a la reunión del 17 de mayo, daba cuenta de la compleja labor de mediación llevada a cabo en esos meses por Burke y Morrow con la supervisión de la Delegación Apostólica. A través de este documento —al que ya se ha hecho referencia varias veces a lo largo de este capítulo— el Vaticano, al cual se le habían ocultado hasta entonces las negociaciones en curso, con toda probabilidad se enteró por primera vez de la conversación con el presidente Calles que tuvo lugar el 4 de abril de 1928 en San Juan de Ulúa.

Mientras que en la segunda parte del informe se exponen detalladamente los acontecimientos ocurridos (desde el primer interés del gobierno estadounidense hasta la reunión de los obispos en San Antonio el 25 de abril), las primeras veinte páginas contienen el juicio general de Fumasoni-Biondi sobre toda la situación mexicana. A este respecto, conviene subrayar la sustancial desconfianza que el delegado apostólico demostró albergar hacia la acción política de los católicos mexicanos, quienes, en su opinión, a lo largo de la historia, más de una vez se habían mostrado incapaces de aprovechar los retos y oportunidades que les presentaba la evolución política y social del país. En 1857, por ejemplo, los católicos no se habían dado cuenta de que

[256] La copia de la carta de Burke a Calles, fechada el 8 de mayo de 1928, es guardada en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 207r-209r.

[257] Es lo que afirman D. Bailey, *op. cit.*, p. 200, y R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 227 y 228.

[258] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 13 de mayo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 48r.

> ...había llegado el momento de aceptar, al menos como hipótesis, sin renunciar a las tradiciones católicas, las teorías liberales de la separación de la Iglesia y el Estado con todas sus consecuencias. Tal vez así la Iglesia se libraría de la persecución directa, y los católicos tendrían la oportunidad de ejercer en la vida política, como ocurrió en Brasil tras la caída del Imperio. De este modo, se habría producido una "separación" más o menos en la línea de Estados Unidos.[259]

Esta reflexión es reveladora de un planteamiento que había hecho suyo el separatismo estadounidense en materia religiosa hasta el punto de proponerlo como modelo también en un país de abrumadora mayoría católica como México. Éste fue, tal vez, uno de los puntos en los que la visión de Fumasoni-Biondi divergió más de la Santa Sede, y de Pío XI en particular.[260] La consistente reanudación de la actividad concordataria en los años veinte en contextos sociopolíticos también muy diferentes entre sí[261] —basta pensar en los concordatos con Letonia (1922), Baviera (1924), Polonia (1925), Rumanía (1927), Lituania (1927), el acuerdo con Portugal sobre los territorios portugueses en India y China (1928), el *modus vivendi* con Checoslovaquia (1927) y las negociaciones entonces en curso con Italia y Chile— hizo de Estados Unidos una excepción positiva y tolerable, ciertamente no un modelo a exportar, sin perjuicio del principio "más vale una buena separación que un mal concordato", que en 1916 monseñor Eugenio Pacelli, entonces secretario de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, había apoyado en una importante opinión escrita.[262]

Por otro lado, es justo preguntarse si hubiera sido posible, y hasta qué punto, llegar a una "buena separación" en México con los regímenes liberales del siglo XIX y, más aún, con los gobiernos revolucionarios de las primeras décadas del XX. Desde este punto de vista, la posición de Fumasoni-Biondi pecaba quizá de superficialidad, al igual que parecían mezquinos y condicionados por cierto prejuicio algunos comentarios sobre la acción

259 *Ibidem*, p. 16.

260 A este propósito es interesante mencionar la postura expresada en esos mismos meses (abril de 1928) por el obispo de Tabasco en un artículo publicado en la *North American Review*, donde monseñor Díaz desarrollaba un interesante parangón entre la Constitución mexicana de 1917 y la Constitución de los Estados Unidos en lo referente a las relaciones entre Estado e Iglesia. Díaz, Pascual, "State *vs*. Church in Mexico", *The North American Review* 842, 1928, p. 403. La copia del artículo es guardada también en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 91r-96r.

261 Para una visión general del tema, véase R. Astorri, *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, Padova, CEDAM, 1992, pp. 183-281.

262 *Id.*, "Diritto comune e normativa concordataria. Uno scritto inedito di Monseñor Pacelli sulla «decadenza» degli accordi tra Chiesa e Stato", *Storia Contemporanea* 22, 1991, pp. 685-701.

social de los católicos, que desestimaban de forma lapidaria las numerosas e importantes experiencias que habían animado el movimiento social católico mexicano desde finales del siglo XIX.

En todo caso, con la reunión del 17 de mayo de 1928, el itinerario trazado por el delegado apostólico para alcanzar una solución al conflicto religioso en México marcó una nueva etapa. Ruiz y Flores y Burke redactaron un relato, que fue enviado a Roma el 25 de mayo, del nuevo encuentro con Calles, que tuvo lugar en la ciudad de México, en el castillo de Chapultepec. En él se describen los preparativos de la reunión. Llegados al otro lado de la frontera junto con William Montavon, Ruiz y Flores y Burke acordaron presentar a Calles la *desiderata* expresada por los obispos mexicanos en San Antonio sobre la obligación de registrar al clero la instrucción religiosa de los niños y la devolución a los prelados de las iglesias y edificios religiosos confiscados. El acuerdo iba a tomar la forma de un nuevo intercambio de cartas, esta vez entre Calles y Ruiz y Flores. En su misiva, el presidente mexicano también respaldaría explícitamente las palabras pronunciadas por el ministro de Educación, Puig Casauranc, a Celaya el 15 de abril de 1928.

La confrontación con Calles, sin embargo, "demostró una vez más que es imposible en este momento esperar de él una promesa escrita de que las leyes serán modificadas".[263] Durante la conversación, Calles afirmó que la obligación de registrarse era consecuencia de que las iglesias y otros edificios religiosos, según la Constitución, eran propiedad del Estado. Los obispos, sin embargo, tendrían la libertad de indicar al gobierno los nombres de los sacerdotes encargados de los distintos templos. El presidente dijo también que la Constitución no negaba el derecho a la instrucción religiosa, siempre que se impartiera fuera de la escuela, en las iglesias y en los hogares. Sin embargo, más problemática fue la devolución de los edificios eclesiásticos confiscados, la mayoría de los cuales ya habían sido destinados a uso público o vendidos a particulares. A este ritmo, declaró Calles, en un par de años el gobierno federal ya no tendría ninguna propiedad eclesiástica en sus manos, lo que constituía una invitación implícita a la reanudación del culto público, destacada en el informe de Ruiz y Flores y Burke: "Si no se reanuda pronto el culto en las iglesias, muchas de ellas se perderán para la Iglesia católica".[264]

---

[263] "Relazione dell'arcivescovo Ruiz e del padre Burke circa l'intervista col presidente Calles e l'ambasciatore Morrow a México il 17 maggio 1928", ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 26r-27r (se conserva la versión original en inglés en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz 3e, ff. 10r-12r).

[264] *Ibidem*, f. 28r.

Por enésima vez, Calles, al igual que quienes le precedieron en el contacto con los obispos mexicanos durante la cristiada, se negó a otorgar garantías explícitas, posponiendo para el futuro cualquier posible modificación del marco legislativo existente. Bien lo sabían Ruiz y Flores y Burke, que al mismo tiempo estaban convencidos de que —dada la prioridad que se daba a la reanudación del culto público— no había otra alternativa que seguir el juego al presidente. Ambos parecían tener alguna esperanza de que "la posición y la actitud del embajador Morrow, testigo de toda la conferencia, [obligara] a Calles a cumplir su palabra".[265]

Burke y Morrow consideraron de suma importancia que la autorización para proceder al intercambio de cartas —que de hecho recordaban las notas intercambiadas en San Juan de Ulúa el 4 de abril de 1928—[266] llegara desde Roma en un plazo muy breve. Así que a última hora de la tarde del mismo 17 de mayo pidieron por telégrafo a la Delegación Apostólica que informara al Vaticano del contenido de la propuesta de acuerdo, con el fin de obtener de la Santa Sede la autorización para reanudar el culto con motivo del inminente Pentecostés.[267] El arzobispo de Morelia, según las fuentes citadas por Jean Meyer, también veía con buenos ojos que la reanudación del culto público coincidiera con esa fiesta.[268] El telegrama de Burke, sin embargo, no recibió respuesta hasta la tarde del 19 de mayo, cuando Fumasoni-Biondi ordenó al secretario de la NCWC y al arzobispo de Morelia que regresaran inmediatamente a Washington, desde donde Ruiz y Flores debía partir lo antes posible hacia Roma.[269]

Para el delegado apostólico ya no era posible ignorar a la Santa Sede, que hasta ese momento había estado poco o nada informada de las negociaciones en curso. Para ello, era impensable tratar todo el asunto con el Vaticano por telégrafo.[270] En consecuencia, una vez conocido a grandes rasgos el resultado de la reunión con Calles, Fumasoni-Biondi comunicó a la Secretaría de Estado, el 18 de mayo de 1928, que enviaría a Roma en pocos

---

[265] *Ibidem*, ff. 29r-30r.

[266] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 130-132.

[267] Morrow a Kellogg, 17 de mayo de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", Pos. 3d, ff. 217r-221r. *Cfr.* J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 129 y 130.

[268] J. Meyer, *La Cristiada, II, cit.*, p. 322.

[269] Se conserva el borrador del telegrama, enviado por Fumasoni-Biondi el 18 de mayo de 1928 al Departamento de Estado para que lo remitiera a Burke y Ruiz y Flores, en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, f. 202r.

[270] Según Sheerin, Fumasoni-Biondi, tomado por sorpresa por la iniciativa de Burke y Morrow, confió en un socio de Burke: "These American are crazy. They want to rush things. It can't be done. Rome does not act in that way. She is eternal". J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 130.

días a Ruiz y Flores,[271] que partió el 26 de mayo. Se ha debatido mucho sobre por qué se envió sólo a Ruiz y Flores para informar a la Santa Sede. Elizabeth Ann Rice vio en esta decisión la preocupación de la Santa Sede y de su representante en Estados Unidos de no herir el orgullo mexicano al confiar esta importante misión a un sacerdote estadounidense.[272] Según Sheerin, en cambio, el paso de Fumasoni-Biondi surgió del deseo de no comprometer al secretario de la NCWC en un posible fracaso, cuya responsabilidad recaería entonces principalmente en Ruiz y Flores.[273] En cualquier caso, el delegado apostólico no parecía querer desvincularse de la posición de sus dos colaboradores. Así lo demuestra, además de lo relatado hasta ahora, el informe del 25 de mayo de 1928 con el que Fumasoni-Biondi acompañó el informe de Ruiz y Flores y Burke sobre la conversación con Calles:

> Al final del informe adjunto, los dos ponentes, monseñor Ruiz y el padre Burke, no dudan en recomendar a la Santa Sede la reanudación del culto en las condiciones y formalidades expresadas en el mismo informe. En cuanto a mí, Eminencia, como delegado apostólico y totalmente ajeno a cualquier interés por parte de los Gobiernos de México o de Estados Unidos, no pretendo influenciar de forma excesiva a la Santa Sede para que tome una decisión determinada y no otra. Pensando solo en el bien supremo de las almas, ya he expresado mis opiniones moderadas sobre toda esta intrigante situación, y he insistido en la necesidad de que los obispos regresen cuanto antes y reanuden el culto público interrumpido ¡desde hace más de dos años!
>
> Sin embargo, si la Santa Sede, después de haber considerado todo, no juzga oportuno en el momento actual el regreso de los obispos y la reanudación del culto, seré el primero en alegrarme de esta decisión y procuraré continuar mi labor en favor de México según las iluminadas orientaciones e instrucciones que Vuestra Eminencia no me hará faltar.[274]

Para el embajador Morrow, convencido de que podría concluir el contencioso con un intercambio de telegramas a vuelta de correo, la abrupta interrupción de las conversaciones en la ciudad de México había representado ya un jarro de agua fría; las noticias que empezaron a llegar del Vati-

---

[271] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 18 de mayo de 1928, S.RR.SS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 228, f. 49r. Según Quirk, la orden de enviar a Burke y a Ruiz y Flores a Roma provino del cardenal Gasparri (R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 229). Los documentos del Vaticano muestran que la directiva provino de Fumasoni-Biondi.

[272] E. A. Rice, *op. cit.*, p. 133.

[273] J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 130.

[274] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 25 de mayo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 24r-25r.

cano tras la llegada del arzobispo de Morelia acabaron definitivamente con las esperanzas de llegar a un acuerdo como el hipotizado en poco tiempo.

Al llegar a Roma, Ruiz y Flores entregó a la Secretaría de Estado un memorando sobre el conflicto religioso, en el que se proponían cuatro posibles soluciones: el triunfo de la defensa armada de los católicos, la reforma pacífica de la Constitución y las leyes, un acomodo oficial y, finalmente, un *modus vivendi*. Las tres primeras vías quedaban sustancialmente excluidas, ya que no había ninguna esperanza razonable de victoria del movimiento armado ni de una modificación de la legislación vigente. También debía excluirse un acuerdo oficial con el gobierno, ya que la Constitución no reconocía ningún estatus legal a la Iglesia católica. Por lo tanto, la única posibilidad realista seguía siendo un *modus vivendi*, basado en una declaración general del presidente mexicano, en la que se hiciera constar la buena voluntad del gobierno y de las leyes hacia la Iglesia y su disposición a discutir problemas concretos con un representante de ésta. El arzobispo de Morelia, si bien precisó que "México siempre ha tirado de estos acuerdos con la persona del presidente", no ocultaba que esta solución podía causar un notable escándalo entre los fieles; para hacerla aceptable incluso a los más intransigentes, sin embargo, la Santa Sede podía contribuir, enviando a México un delegado apostólico con el encargo de afirmar, en nombre del papa, que las declaraciones del presidente disipaban las razones de la suspensión del culto, y que también había esperanza de que toda dificultad que surgiera en el asunto se resolviera gracias a la buena voluntad de ambas partes.[275]

La *mens* de la Santa Sede sobre las propuestas de acuerdo elaboradas en el extranjero fue aclarada por el cardenal Gasparri a Fumasoni-Biondi mediante los dos siguientes mensajes cifrados, enviados ambos el 9 de junio de 1928. Según se desprende de los documentos de los archivos de la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, el primero fue redactado bajo propuesta del propio Ruiz y Flores, mientras que el segundo fue dictado a Gasparri por Pío XI en persona:

> N. 416 Comunique Embajador Morrow que Santo Padre agradecido sus buenos oficios ruega insistir para que Calles presente propuestas aceptables.[276]
>
> N. 417 Le informo por parte del Santo Padre que por el estado de las cosas y las comunicaciones que se han recibido de acuerdo con Mons. Ruiz es preciso evitar incluso la menor impresión de que la S. Sede y el episcopado abandonen, renieguen del pueblo coincidiendo con Calles sin tener en

---

275 Memorando de monseñor Ruiz y Flores, 4 de junio de 1928, *ibidem*, ff. 31r-32r.

276 Gasparri a Fumasoni-Biondi, 9 de junio de 1928, *ibidem*, f. 48r.

> cuenta los sufrimientos vividos y sin concretas y suficientes garantías de cara al futuro.[277]

Al leer estos telegramas, la impresión que se saca es que el arzobispo de Morelia, que había acudido al Vaticano para explicar los términos de un acuerdo que —según lo trascendido hasta ahora— él mismo había respaldado, ante la previsible reacción de Pío XI, había renunciado a hacer valer su punto de vista, limitándose a ofrecer a la Secretaría de Estado su colaboración. En su autobiografía, *Recuerdo de recuerdos*, publicada póstumamente en 1942, Ruiz y Flores comentaba con estas palabras el encuentro entre Burke y Calles del 4 de abril de 1928:

> El fruto de esa conferencia fue solamente el de haber entrado el Gobierno en algún contacto con la Iglesia, porque lo que el Presidente proponía era inadmisible, a saber: que el P. Burke dirigiera una carta al Presidente diciendo que los Obispos querían volver a la República y reanudar el culto en los templos, de acuerdo con las leyes, y que a esa carta el Presidente contestaría que estaban autorizados los Obispos a volver y reanudar el culto.
>
> Era natural que el Santo Padre no aceptase tal arreglo.[278]

Sería fácil atribuir a la "retrospectiva" las afirmaciones del arzobispo, claramente contrapuestas a su acción en el momento de los hechos.[279] Al margen de estas incoherencias, Ruiz y Flores dio en cualquier caso una importante contribución a la Secretaría de Estado en las semanas siguientes, filtrando y ordenando el enorme flujo de documentos de diversa orientación que el Vaticano seguía recibiendo desde México. Durante su estancia en Roma, donde permaneció desde principios de junio hasta finales de octubre, el arzobispo de Morelia desempeñó a veces la función que normalmente ejercen los *minutanti*, dedicados a seleccionar la información relativa a los distintos países y someter la más importante a la atención de sus superiores.

El primer fruto de la presencia de Ruiz y Flores en Roma fue el mensaje cifrado número 416 del 9 de junio de 1928 para Fumasoni-Biondi, que sonaba a todos los efectos como un cortés pero inequívoco repudio a la labor de mediación realizada hasta ese momento. En Washington, el telegrama despertó las críticas de Morrow, que había regresado a Estados Unidos por

---

[277] *Ibidem*, f. 49r.

[278] L. Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, México, Buena Prensa, 1942, p. 89.

[279] Sheerin dice del arzobispo de Morelia: "Ruiz was considered unreliable, agreeing with whomever he spoke to last" (J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 141).

un breve periodo. Fue Burke quien le comunicó el texto exacto del mensaje, ligereza que le reprocharon al sacerdote tanto el delegado apostólico como monseñor Marella.[280] Al margen de este episodio concreto, se puede decir que la incompatibilidad entre la forma de trabajar de Burke y Morrow, basada esencialmente en el entendimiento personal, y la mentalidad jurídico-canónica de la Santa Sede, más atenta a las garantías formales que a los apretones de manos, es una de las claves para entender el fracaso de los intentos de resolver el conflicto religioso mexicano "a la americana".

El 14 de junio de 1928, el delegado apostólico telegrafió a Roma que el embajador norteamericano apreciaba el agradecimiento del pontífice y prometía continuar con sus buenos oficios, "insistiendo sin embargo en el carácter secreto y no oficial de los mismos". Morrow, que regresaría a México tres semanas después, no tenía "grandes esperanzas de obtener más concesiones en el momento actual", pero quería saber de la Santa Sede cuáles eran las "propuestas aceptables para hacerse una idea", ya que siempre había pensado "que, habiendo reanudado el culto, sería más fácil llegar a nuevas negociaciones". Como Burke había prometido a Calles una respuesta tras su segundo encuentro, Morrow sugirió que esta respuesta no fuera dada oficialmente por la Santa Sede, sino personalmente por el propio Burke.[281] Evidentemente, el embajador no quiso comprometer su posición enviando al presidente mexicano una petición oficial del Vaticano, que podría suponerse radicalmente distinta del contenido de las conversaciones mantenidas hasta ese momento.

La petición de Morrow dio lugar a un intenso trabajo en el Palacio Apostólico, donde se redactaron varios borradores, todos ellos en forma de declaración en puntos que debía firmar el presidente mexicano. Se decidió, sin embargo, posponer la definición de los detalles a un momento posterior, comunicando al delegado apostólico, el 18 de junio de 1928, algunos criterios de carácter más general:

> Luego entraremos en la discusión de los detalles cuando hayamos conocido la respuesta de Calles; para nosotros las condiciones, como hemos indicado con bastante claridad en el mensaje cifrado 417, son que las declaraciones de Calles: 1) nos preserven de la más remota apariencia de abandono y renegamiento del pueblo mexicano que ha sufrido y sufre por la fe ancestral;

[280] "This kind of casuistry was not Burke's cup of tea: the secretiveness of Vatican diplomacy did not strike a responsive chord in his «Americanism» and his openness was the very quality that endeared Burke to Morrow". *Ibidem*, p. 131.

[281] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 14 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, f. 9r.

2) contengan alguna satisfacción para el propio pueblo, para el Clero, para el Episcopado después de tanto sufrimiento; 3) que representen garantías suficientes para el futuro.[282]

La necesidad de no "abandonar" y "renegar" al pueblo mexicano se había vuelto más urgente tras los rumores de la prensa sobre un acuerdo entre los obispos y el gobierno mexicano presentado como inminente. A esta situación habían contribuido unas declaraciones improvisadas atribuidas al arzobispo de Morelia a su paso por París de camino a Roma.[283] Las noticias difundidas en este sentido habían provocado numerosas reacciones entre los católicos mexicanos,[284] y también entre los obispos del Subcomité, que comunicaron por telégrafo al Vaticano su oposición a un acuerdo que no contemplara la reforma de las leyes de persecución.[285] Es oportuno señalar que mientras se decidió responder a los obispos, los mensajes procedentes del mundo del laicado católico quedaron en su mayoría sin respuesta. En una carta del 12 de junio de 1928 al cardenal Gasparri, Ruiz y Flores expresaba su pensamiento con cierta franqueza: "Me parece que este asunto es netamente eclesiástico y que los laicos no tienen nada que ver con él. La Iglesia cuidará de sus intereses y procurará evitar cualquier escándalo entre el pueblo en la resolución que se tome".[286]

Según un guion destinado a repetirse varias veces, Ruiz y Flores no dejó escapar la posibilidad de minimizar las críticas y alarmas de los católicos

---

[282] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 18 de junio de 1928, *ibidem*, f. 76r.

[283] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 230 y 231. En este sentido, monseñor Fumasoni-Biondi telegrafió a Gasparri el 9 de junio de 1928 lo siguiente: "Ruego comunicar monseñor Ruiz: artículo y entrevista publicados en estos días se consideran muy peligrosos. Es necesaria máxima confidencialidad". Fumasoni-Biondi a Gasparri, 9 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, f. 71r. Un recorte de un periódico francés con declaraciones de Ruiz y Flores figura en *ibidem*, f. 72r. Véase, también, al respecto, J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 132. Schlarman, sumándose a la versión contenida en la autobiografía de Ruiz y Flores, afirmó que en realidad la entrevista no se había realizado, y que se trataba sólo de una mistificación periodística. *Cfr.* J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 624.

[284] Respecto a esto, véase, por ejemplo, el telegrama enviado a Pío XI conjuntamente por los responsables de unas asociaciones de laicado católico, que pidieron al papa tener en cuenta su posición y no aceptar un acuerdo que hubiera decretado de una vez por todas la sumisión de la Iglesia al Estado. *Cfr.* ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 64r-67r. También es significativo en este sentido el telegrama enviado al cardenal Gasparri por los miembros de la ACJM que vivían en California (*ibidem*, f. 77r).

[285] Los obispos del Subcomité a Gasparri, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 58r-59r.

[286] Ruiz y Flores a Gasparri, 12 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 230, f. 5r.

más intransigentes, descalificando su origen. Refiriéndose a los miembros del Subcomité, por ejemplo, el arzobispo de Morelia escribió a Gasparri que "éstos siete obispos están escondidos, hablan solo con algunas personas adscritas a la Liga y a las asociaciones católicas confederadas con la misma Liga, y así fácilmente atribuyen al pueblo la opinión de estas personas interesadas en el triunfo de la Liga". Con una presentación de este tipo, Ruiz y Flores tenía buenas razones para afirmar que el único camino viable no era la intransigencia propugnada por el Subcomité, sino "el de ganarse la buena disposición del presidente, inspirar confianza y tratar de crear un ambiente de tolerancia y buena voluntad mutua". El vínculo con la Liga, al fin y al cabo, era un título de mérito que malamente se podía proponer en el Vaticano, después de la mala experiencia de la Santa Sede con la Comisión Episcopal, y Ruiz y Flores parecía muy consciente de ello. Por si fuera poco, el arzobispo de Morelia le recordó a Gasparri que los miembros del Subcomité, además, estaban obligados a "someterse a la resolución del Comité [Episcopal], que en la reunión de San Antonio se declaró transigente y no pidió como condición la derogación de las leyes".[287] Como se ve, el resultado del sondeo exploratorio realizado en abril de 1928 en San Antonio por cuenta de la Delegación Apostólica en Washington podía convertirse muy fácilmente en un arma a utilizar contra los obispos no alineados con el frente de los "conciliadores".

En cualquier caso, los diversos borradores preparados por la Secretaría de Estado en respuesta a la petición del embajador estadounidense Morrow parecían ir en la dirección de "una cierta satisfacción para el pueblo, el clero y el episcopado". El esquema elaborado por Gasparri, por ejemplo, establecía que "los obispos tienen plena libertad para trasladar a sus sacerdotes de una iglesia a otra o para otorgar o quitar a los sacerdotes las facultades propias de su ministerio", y que "los bienes incautados o confiscados desde el 31 de julio de 1926 serán devueltos a sus propietarios y si han sido vendidos o enajenados de otro modo por el Estado se les devolverá el importe, salvo que la incautación o confiscación haya sido motivada por una falta de mero orden civil".[288] En otro borrador de la Secretaría de Estado, relativo a los edificios y bienes confiscados a la Iglesia, se decía lo siguiente:

> ...en las iglesias o capillas cerradas por motivos religiosos se retomará el culto; las otras atribuidas, como consecuencia del conflicto, a otros organismos para otro uso serán devueltas a su destino originario. Los bienes de los particulares

[287] *Ibidem*, f. 4r.

[288] Esquema de Gasparri, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, f. 10r/v.

> que fueron confiscados por el Estado por motivos religiosos serán devueltos a sus legítimos propietarios y, si fueron vendidos o enajenados de otra manera por el Estado, se les devolverá el importe.[289]

Al mismo tiempo que elaboraba estos proyectos, el cardenal secretario de Estado escribió un telegrama circular cifrado en el que invitaba a todos los representantes pontificios del mundo a intensificar las manifestaciones de los católicos contra la persecución religiosa en México, que según él estaban causando una "beneficiosa impresión en el alma de Calles".[290]

Al día siguiente de las elecciones presidenciales que dieron como resultado la elección del general Obregón, Fumasoni-Biondi informó a Gasparri del resultado de una nueva conversación entre el padre Burke y Morrow, a quien el secretario de la NCWC comunicó la *desiderata* de la Santa Sede. Según lo informado por Burke, el embajador estadounidense se mostró "bastante frío y objetivo", afirmando que "el proceso de negociaciones había sido alterado en su orden. Ahora parece que la Santa Sede trabaja por un arreglo definitivo, mientras que él, Morrow, había trabajado simplemente por cualquier acuerdo temporal para que los obispos regresaran y reanudaran el culto", posponiendo la discusión sobre la modificación del marco legislativo vigente a tiempos más favorables.[291]

La brecha entre las estrategias seguidas por Morrow y la Santa Sede surgió aquí con toda claridad. A la falta de entendimiento entre el embajador estadounidense y el Vaticano contribuyó sin duda el vacío informativo en el que Fumasoni-Biondi mantuvo a la Santa Sede desde mediados de febrero hasta mediados de mayo de 1928. Ahora que los intentos de Morrow y Burke se habían demostrado totalmente infructuosos, el delegado apostólico esperaba que el regreso de Obregón a la dirección del país pudiera suponer algún cambio positivo en la situación, aunque el general, como reconoció el propio Fumasoni-Biondi, en más de una ocasión había declarado que no tocaría las leyes mexicanas, manteniendo la misma actitud hacia la Iglesia, mostrada durante su primer mandato presidencial. También Morrow, por su parte, consideraba ahora indispensable obtener el consentimiento de Obregón para cualquier acuerdo.[292]

---

[289] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, f. 15r.

[290] Gasparri a los nuncios y delegados apostólicos, 25 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 524 P. O., fasc. 238, f. 32r.

[291] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 2 de julio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, ff. 26r-27r.

[292] Véase el telegrama de Fumasoni-Biondi a Gasparri, 2 de julio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 230, f. 67r.

Sin embargo, Morrow y Fumasoni-Biondi nunca descubrieron cuál era la verdadera actitud hacia la Iglesia del presidente electo, protagonista de numerosos intentos de mediación en 1927. El 17 de julio de 1928, unas horas antes de acudir a una cita con el embajador norteamericano en la que debía tratar la cuestión religiosa, el general Obregón fue asesinado durante una comida de gala en un restaurante de la capital (La Bombilla) por un joven católico de veintisiete años, José de León Toral, quien, deseoso de vengar la muerte de su amigo Humberto Pro Juárez, tras acercarse al presidente con algún pretexto, le descargó un revólver entero.[293]

[293] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 216 y 217.

Capítulo quinto

¿*MODUS VIVENDI* O *MODUS MORIENDI*?

I. Un nuevo eje diplomático

El asesinato de Obregón anuló cualquier esperanza de ver resuelto el conflicto religioso en poco tiempo, y provocó un estancamiento en las negociaciones destinado a durar sustancialmente hasta mayo de 1929. Al día siguiente del suceso, el presidente saliente, Calles, lanzó un duro ataque contra la Iglesia católica, denunciando la complicidad de la "acción clerical" en el asesinato. El móvil político-religioso del asesinato fue reconocido inmediatamente por Toral, miembro del grupo "Daniel O'Connell" de la ACJM y miembro de peso de la sección local de la Liga.[1] Junto a Toral, en los días siguientes, también fue detenida una monja, María Concepción Acevedo y de la Llata (conocida por la mayoría como "Madre Conchita"), acusada de ser la inspiradora del asesinato. Esta acusación nunca fue probada. Es evidente, por otra parte, que el asesinato de Obregón había madurado dentro de un clima ideológico que veía en el "tiranicidio" un medio obligado para defender los derechos de la Iglesia.[2] A este respecto, también hay que señalar que para muchos católicos el general Obregón, por su pasado revolucionario —que lo había convertido en una figura destacada de la Convención de Querétaro de la que salió la Constitución de 1917— y su actitud hacia la Iglesia durante su primer mandato presidencial, representaba un enemigo mucho más peligroso e influyente que Calles, considerado su criatura. Se cree que fue Obregón quien insistió con Calles en que los hermanos Pro fueran fusilados —aunque fueran inocentes— junto con los demás responsables del atentado del 13 de noviembre de 1927, todos condenados a muerte sin juicio.[3]

---

[1] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 219.

[2] *Id.*, *La literatura cristera*, México, INAH, 1994; F. M. González, *op. cit.*, pp. 191-204. Véanse, también, J. Meyer, *La Cristiada, III*, *cit.*, pp. 272-303; M. A. Puente Lutteroth, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, México, Editorial Progreso, 2002, pp. 176-179, y J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, *cit.*, pp. 211-217.

[3] También el delegado apostólico en Washington compartía dicha opinión. Fumasoni-Biondi a Gasparri, 2 de julio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, f. 27r.

Un testimonio significativo del estado de ánimo del mundo católico con respecto a Obregón fue la entrevista al arzobispo de Morelia publicada en el *New York Herald Tribune* el 19 de julio de 1928, en la que Ruiz y Flores, alcanzado por la noticia de la muerte del general, pero desconociendo aún la identidad del asesino, afirmó que no le sorprendía en absoluto el suceso, dado que no podía acabar de otra manera quien en su vida había causado tantas muertes. Además, según Ruiz y Flores, la muerte del presidente electo podía incluso acelerar la solución del conflicto religioso, aumentando en Calles la urgencia de llegar cuanto antes a la paz. Decididamente más comedido en el tono y en el contenido fue el obispo de Tabasco, quien desde Nueva York afirmó que nada bueno podía salir de tan violentos acontecimientos.[4]

El comentario de monseñor Díaz fue recogido por *L'Osservatore Romano*, que el 22 de julio de 1928 publicó la siguiente nota:

> No es necesario repetir que la Santa Sede y, con la Santa Sede, todo católico que desee conservarse digno de ese nombre reprueban y condenan altamente el horrible crimen, así como en nombre de todos los obispos de México, Mons. Díaz, Obispo de Tabasco, Secretario general del Comité de Obispos mexicanos, no dudó en declararlo. El general Obregón no se había mostrado, es verdad, amigo de la Iglesia católica, especialmente en los últimos tiempos, pero la Iglesia nunca olvida el precepto divino: amad a vuestros enemigos.[5]

Sin embargo, el periódico de la Santa Sede no dejó de responder a los ataques de Calles contra el conjunto de la Iglesia, atacándolo en varias ocasiones en las semanas siguientes y denunciando su posible complicidad en el asesinato de Obregón.[6] Esta versión fue adoptada también por *La Civiltà Cattolica*, que en su columna "Cronaca contemporánea" siguió subrayando el carácter instrumental y sospechoso de las acusaciones de Calles contra los católicos.[7]

---

[4] R. E. Quirk, *op. cit.*, pp. 234 y 235.

[5] "Dopo l'assassinio del generale Obregón", *L'Osservatore Romano*, 22 de julio de 1928, p. 1 (versión española proporcionada por J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, pp. 142-146).

[6] "Dopo l'assassinio del generale Obregón. Cercando nei retroscena del complotto", *L'Osservatore Romano*, 29 de julio de 1928, p. 1. Véanse, al respecto, J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, pp. 152-154, y D. Slawson, *op. cit.*, p. 86.

[7] Véase, por ejemplo, *La Civiltà Cattolica*, 1928, vol. III, p. 375. Así lo dejó entender también el delegado apostólico en Washington cuando escribió al cardenal secretario de Estado al día siguiente de los hechos: "Hoy en día me parece que se intenta echar toda la culpa de

Aún hoy es difícil expresarse con certeza acerca de los verdaderos instigadores del asesinato, que en el momento de los hechos fueron identificados por muchos católicos, pero aún más por los partidarios políticos de Obregón, en Luis Morones y en la CROM.[8] Ciertamente, con la muerte del general, Calles y sus partidarios laboristas podían aspirar a lograr una preeminencia definitiva dentro de las fuerzas herederas de la Revolución. En ese momento, por otra parte, Calles no dudó en destituir de sus cargos al ministro del Interior, Morones, y al jefe de Policía, Roberto Cruz, notoriamente hostiles al presidente asesinado, para no exasperar las tensiones presentes en las filas gubernamentales.[9]

Los artículos de *L'Osservatore Romano* provocaron comentarios negativos por parte del padre Burke, que al día siguiente del asesinato había criticado duramente la postura de Calles y logró obtener del presidente, a través del habitual intermediario de Morrow, una rectificación oficial, en la que el presidente saliente afirmaba que no quería atribuir ninguna responsabilidad en estos hechos a las autoridades eclesiásticas como tales.[10] Sin embargo, los esfuerzos del secretario de la NCWC se vieron frustrados por *L'Osservatore*, cuyos artículos sólo confirmaron la decisión de Calles (ya considerablemente irritado por las declaraciones del arzobispo de Morelia en el *Herald Tribune*) de interrumpir toda conversación sobre un posible acomodo con la Iglesia.[11] Cuando escribió a Ruiz y Flores, a principios de septiembre, Burke afirmó que "acusar a un hombre de haber cometido un asesinato, incluso

---

lo ocurrido a los católicos, para quitarle responsabilidad a los demás". Fumasoni-Biondi a Gasparri, 20 de julio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, f. 45r.

[8] Esta versión fue adoptada también por *L'Osservatore Romano*, que en la portada de su edición del 28 de julio de 1928 también llegó a atribuir a los laboristas la responsabilidad del atentado contra el general Obregón del 13 de noviembre de 1927. *L'Osservatore Romano*, 28 de julio de 1928, p. 1. Véanse, al respecto, J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, pp. 149-152; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 218 y 219; A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 220 y 221, y J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 328 y 329.

[9] "Gli agrari messicani incalzano nelle accuse e nell'ostracismo contro i laburisti", *L'Osservatore Romano*, 30 y 31 de julio de 1928, p. 1. Véanse, al respecto, E. Berbusse, *The unofficial intervention of the United States in Mexico's religious crisis*, *cit.*, p. 50, y J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, pp. 154 y 155.

[10] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 20 de julio de 1928, *cit.*, ff. 44r-45r. El propio Burke informa de ello en una carta al arzobispo de Morelia: Burke a Ruiz y Flores, 9 de agosto de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, ff. 12r-13r.

[11] Burke también informa del contenido de la conversación entre Morrow y Calles el 9 de agosto, en la que el presidente mexicano le dijo al embajador que consideraba el problema religioso como "un incidente cerrado" (*ibidem*, ff. 25r-27r). El informe de Burke, también fechado el 9 de agosto de 1928, fue enviado por Fumasoni-Biondi al Vaticano unos días después (Fumasoni-Biondi a Gasparri, 14 de agosto de 1928, *ibidem*, f. 24r).

suponiendo que sea culpable, no [era] la mejor manera de llevarle a un acuerdo".[12]

El obispo de Tabasco también se asombró del tono utilizado por *L'Osservatore Romano*, comentando en particular los artículos publicados en los números del 29, 30 y 31 de julio de 1928 en los que, en nombre del principio *cui prodest?*, se implicaba explícitamente a Calles en los sucesos. El hecho de que el diario vaticano volviera a tratar el tema en los días siguientes, a pesar de las noticias enviadas por la Delegación Apostólica sobre la responsabilidad de la Liga en éste y otros atentados anteriores,[13] fue una señal, según Díaz, de que la Santa Sede o bien estaba en posesión de documentos auténticos en los que basar sus acusaciones, o bien consideró más oportuno por el momento "cerrar las puertas a cualquier discusión o acercamiento para un acuerdo".[14]

Al margen de estos hechos existe una cierta dificultad para enmarcar con precisión la línea editorial seguida por *L'Osservatore Romano* en los años del conflicto religioso[15] y, en particular, en las semanas anteriores y posteriores al asesinato del presidente electo, Obregón. La nota publicada en la portada de la edición del 8-9 de junio de 1928, por ejemplo, decía:

---

[12] Burke a Ruiz y Flores, 4 de septiembre de 1928, *ibidem*, ff. 46r-47r.

[13] Véase, por ejemplo, la información sobre la "Madre Conchita" contenida en la carta "Reservadísima" de Fumasoni-Biondi a Gasparri el 2 de agosto de 1928. Refiriéndose a la monja, el delegado afirmaba: "Esta será quizás otra «mártir» para el pueblo, pero he creído mi deber hacer saber a Su Eminencia estas cosas, si la palabra «mártir» ha de tener el significado que la Iglesia le da. A este respecto monseñor Díaz se me quejó hace unos días comentando que habían informado al Santo Padre que había muy pocos mártires auténticos en México. Pero esta es la verdad, porque, con algunas excepciones, los que son asesinados no lo son *in odium fidei* sino como participantes en la revolución. Esto no quiere decir que individualmente y ante Dios no adquieran grandes méritos, pues los mueven ideales sublimes: y esto hay que decirlo especialmente de los jóvenes que pertenecen a la Juventud Católica Mexicana. El crimen recae en aquellos que los llevan a excesos, que los incitan a la guerra y que a veces sugieren medios extremos contrarios a todo principio cristiano. Pero esto, Eminencia, no es más que la consecuencia del estado de las cosas en México después de la suspensión del culto religioso, sin asistencia ni dirección alguna, los sacerdotes completamente libres de cualquier superior, y un pueblo enorme, bueno y sencillo, abandonado sin ningún consuelo de la Religión, sin ninguna palabra que le recuerde que debe soportar sus sufrimientos, que le suene a paz y a perdón, que le prepare el camino para una restauración social por medios pacíficos y según lo que permitan las circunstancias. ¡Y ya hemos entrado en el tercer año desde que se produjo la suspensión del culto!"; Fumasoni-Biondi a Gasparri, 2 de agosto de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz 3e, f. 37r.

[14] Díaz a Fumasoni-Biondi, 16 de agosto de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f.

[15] J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada, cit.*; *id.*, "*L'Osservatore Romano* e la guerra cristera", *Nova Historica. Rivista Internazionale di Storia* 25, 2008, pp. 74-87.

> Hay quien cree y quiere hacer creer que circula en México, y en algunos otros lugares, la voz de que el mismo Sumo Pontífice ha impartido una bendición especial a la insurrección armada e incluso ha concedido indulgencias especiales a los combatientes, estimulando también con esto (según dicen ellos mismos) la colecta de dinero destinado a los combatientes. Consta en numerosos y conocidos documentos que el Santo Padre se ha situado siempre de parte de sus hijos mexicanos perseguidos y sufrientes por la fe de sus padres, pero también está documentado que nada hay de verdad en la voz anteriormente citada.[16]

El autor de la nota, según se desprende de los documentos de la Secretaría de Estado, fue el cardenal Gasparri.[17] El texto contenía una referencia implícita a la propaganda realizada en Italia y Europa por la Liga y por el arzobispo de Durango, González y Valencia, quien en dos cartas pastorales publicadas en febrero y octubre de 1927, cuando aún se hallaba en Roma, había dado a entender que la rebelión armada había sido aprobada por la Santa Sede, y ahora en Alemania y en otros países europeos seguía dando conferencias y promoviendo la recaudación de fondos para apoyar las actividades de la organización, despertando la desaprobación de la Secretaría de Estado.[18]

El distanciamiento de la Liga fue tan claro que muchos interpretaron la nota del 8-9 de junio de 1928 como una derrota de todo el movimiento armado.[19] Según monseñor Ruiz y Flores, que había sido recibido en audiencia dos días antes por Pío XI,[20] incluso el pontífice, si bien afirmó que no podía condenar "según la doctrina de Santo Tomás" la defensa armada, dijo que ni siquiera podía aprobarla o alentarla.[21] Por otra parte, es probable

---

[16] *L'Osservatore Romano*, 8-9 de junio de 1928, p. 1. Afirma González Morfín: "La aclaración era escueta pero suficiente para dejar claros algunos puntos: el Papa ha estado siempre de parte de sus hijos mexicanos perseguidos, pero ni ha bendecido el movimiento armado en el que muchos católicos se hallaban inmiscuidos, ni existía una indulgencia especial para los combatientes, ni estaba de acuerdo con el hecho de que, apoyándose en esas afirmaciones que ahora se desmentían, se estuvieran organizando colectas internacionales en pro de los levantados". J. González Morfín, *1926-1929 Revolución silenciada*, *cit.*, p. 123.

[17] El borrador manuscrito de la nota se encuentra en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 509A P. O., fasc. 50, f. 30r.

[18] Borgongini Duca a González y Valencia, 31 de mayo de 1928, *ibidem*, ff. 26r-27r; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 214 y 215.

[19] J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, *cit.*, pp. 184-186.

[20] AAV, *Prefettura Casa Pont.*, *Udienze*, busta 6, fasc. 3, f. 970r.

[21] Esto es lo que Ruiz y Flores le contó a Fumasoni-Biondi sobre la audiencia que le concedió Pío XI el 6 de junio de 1928: "El Papa me dijo: «No he condenado, ni puedo condenar según la doctrina de Santo Tomás, la defensa armada, pero no puedo ni debo aprobarla ni

que la nota fuera el resultado de la información comunicada al papa por el arzobispo de Morelia en la audiencia del 6 de junio. Al mismo tiempo, sin embargo, otros numerosos artículos de *L'Osservatore* —como los publicados tras el asesinato de Obregón— parecían ir en una dirección muy diferente. Así lo señala Juan González Morfín, quien a partir de una lectura sistemática de los artículos del diario pontificio observa que muchos de ellos, además de romper la "conspiración del silencio" que envolvía la persecución de Calles en la prensa internacional, también demostraron "que las intenciones de Roma, si bien nunca fueron las de emitir documento alguno a favor de la defensa armada, lo cual no era su papel, tampoco fueron las de condenarla".[22]

En definitiva, al leer el periódico vaticano, considerado por muchos, especialmente en el extranjero, como la voz oficial de la Santa Sede,[23] los observadores contemporáneos no podían obtener indicaciones inequívocas sobre la actitud del Vaticano. Un testimonio significativo en este sentido es el del embajador Morrow, quien, tras leer los violentos editoriales contra el presidente Calles, confió al funcionario del Departamento de Estado, Arthur Bliss Lane, que alguien en Roma "must have gone out of his mind".[24] Morrow, ya hastiado por la abrupta interrupción de las negociaciones con Calles decidida por la Delegación Apostólica el mes de mayo anterior, se había visto desorientado por la contradictoria postura adoptada por las autoridades eclesiásticas ante el asesinato de Obregón. Así que se dirigió a Burke preguntándole quién, en la confusa situación de aquellos meses, estaba efectivamente autorizado a hablar en nombre de la Santa Sede.[25] La cuestión fue planteada por Burke a monseñor Díaz, quien comunicó a Morrow, a

fomentarla; y este es el deber de los obispos y sacerdotes»". Ruiz y Flores a Fumasoni-Biondi, 7 de junio de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, f. 50r.

22 J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, *cit.*, p. 190.

23 Así se lo explicó Fumasoni-Biondi a Gasparri en un informe del 19 de agosto de 1928: "En la próxima apertura del Congreso de los Estados Unidos, aquí en Washington, sin duda se repetirán públicamente los artículos, declaraciones y acusaciones de *L'Osservatore Romano*, y quedará constancia de que la Santa Sede es responsable de haber acusado de asesinato al Jefe de una Nación, responsable, y esto es muy importante, de haber denigrado públicamente al Embajador de los Estados Unidos en México, el señor Morrow, como aquel que para salvaguardar los intereses financieros privados de la Compañía Morgan se ha hecho defensor de Calles y hace todo lo posible para que permanezca en el poder contra la voluntad de los mexicanos. Afirmaciones, como bien ve Su Eminencia, muy serias, y merecedoras de pruebas indiscutibles". Fumasoni-Biondi a Gasparri, 19 de agosto de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3e, f. 128r.

24 D. Bailey, *op. cit.*, p. 223.

25 *Ibidem*, p. 221.

través del Departamento de Estado, que el representante oficial de la Santa Sede ante la Iglesia mexicana era el delegado apostólico en Estados Unidos, y que éste había nombrado al propio Díaz intermediario entre la Delegación Apostólica y los obispos mexicanos.[26] Más adelante, en su carta, el obispo de Tabasco precisó también la actitud del Vaticano hacia la Liga, cuya propaganda llamaba constantemente la atención sobre la encíclica *Iniquis afflictisque*, en la que Pío XI había elogiado explícitamente a la organización y a sus actividades, que en la época del documento todavía estaban, sin embargo, dentro del ámbito de la legalidad y la resistencia pasiva. Para los ligueros había sido fácil presentar las palabras del pontífice como una aprobación sin reservas de la Liga por parte de la Santa Sede, incluso cuando la organización ya había elegido la opción de las armas. El malentendido fue entonces disipado por monseñor Díaz, quien informó a su interlocutor de las directrices dadas por Pío XI en persona en noviembre de 1927 sobre la organización y el estricto desprendimiento que el episcopado tendría que guardar a partir de ese momento. Las explicaciones de Díaz no coincidían con lo que William Montavon había informado previamente a Morrow, es decir, que el papa había desautorizado abiertamente a la Liga, lo que en realidad no ocurrió ni siquiera en los meses siguientes. Sin embargo, el embajador podía estar satisfecho con lo que había aprendido del obispo de Tabasco.[27]

Aunque admitió que la muerte del presidente electo había dificultado el desarrollo de cualquier negociación, Morrow seguía convencido de que podría llegar al deseado acuerdo entre el episcopado y el gobierno mexicano en un plazo razonable.[28] Incluso tras el fin de las conversaciones en mayo de

---

[26] "Father John Burke has informed me that you desire to know who is the person authorized by the Holy See to represent and to speak for the Church in Mexico. It gives me pleasure to advise you that His Excellency, Msgr. Peter Fumasoni-Biondi, Apostolic Delegate to the United States of America, is also Apostolic Delegate to Mexico: and further that in a letter dated December 12, 1927, copy of which is attached, His Excellency the Apostolic Delegate appointed me to be the official liaison between the Apostolic Delegate and the Bishops of Mexico. Father Burke is the agent of His Excellency the Apostolic Delegate. Thus you will see that the representative authority of the Holy See, with regard to the Church in Mexico, is definitely and orderly determined. I wish to assure you that I will gladly be of service to you in giving you personally information on this or any similar question concerning the Church in Mexico". Díaz a Morrow, 24 de julio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, f. 54r.

[27] Como dice Bailey: "The league and the Cristeros were as much outlaws in the eyes of the Church as they were in the eyes of the government. The pope and the bishops were the people to deal with". D. Bailey, *op. cit.*, p. 222.

[28] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 328 y 329.

1928 y la petición de la Santa Sede de recibir "propuestas aceptables" —lo que podría haber parecido una falta de respeto hacia el paciente trabajo realizado por el embajador en todos esos meses—, Morrow no se desanimó y movilizó los recursos a su alcance para convencer al Vaticano de la necesidad de concluir cuanto antes un acuerdo, aunque fuera parcial, con el presidente mexicano. Por ello, en junio de 1928, Morrow pidió a John Raskob, eminente católico estadounidense y presidente de General Motors, que actuara ante la Secretaría de Estado, ya que Raskob mantenía excelentes relaciones con el sustituto de Asuntos Ordinarios, monseñor Giuseppe Pizzardo.[29] El industrial norteamericano, que gracias al considerable apoyo financiero ofrecido a la campaña electoral del candidato demócrata Al Smith sería posteriormente nombrado presidente del Partido Demócrata,[30] envió algunos telegramas a Pizzardo en los que sugería, en un primer momento, que la Santa Sede enviara a Estados Unidos a hombres de confianza (entre los que se encontraba al menos uno de los obispos mexicanos exiliados) que pudieran examinar junto al padre Burke lo cometido y tuvieran la autoridad necesaria para ir a México a negociar, si fuera necesario. Unos días después, Raskob volvió a proponer que el mismo Burke fuera llamado a Roma para informar sobre la situación mexicana.[31] Al presentar estas propuestas ofreciéndose a pagar todos los gastos derivados, Raskob aseguró que no tenía intereses materiales de ningún tipo en México, y afirmó que su única motivación era la preocupación por el bien de la Iglesia.[32] Por lo que concierne a Morrow, que Raskob definía como "the most capable and intimate friend of mine", el industrial afirmaba: "his personal interest is invaluable to our church".[33] Según los documentos mexicanos de la Secretaría de Estado, no

---

[29] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 203 y 204.

[30] Véase, al respecto, L. Avagliano, *Il cuore del capitalismo americano. Filantropia, università, cattolicesimo e lo sviluppo industriale degli Stati Uniti*, Milán, Franco Angeli, 1998, pp. 115-130.

[31] Raskob a Pizzardo, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 232, ff. 39r-40r.

[32] Unas semanas después, Raskob escribió a Morrow: "A gentleman who knows nothing of my activities in this connection, was in my office last week and stated that it would be very helpful to Mr. Hoover if this matter could be settled before election. I merely mention this Dwight, for the reason that I sincerely hope and in fact I know, you will appreciate that my interest in this whole thing is far above any political interest and that you will feel free to call upon me in the future as in the past, confident in knowing that I will do anything possible to expedite a settlement of this controversy, in which you and I are, and all humanity ought to be, deeply interested. Please therefore, do not hesitate to call upon me if you can think of any way in which I can be of help". Raskob a Morrow, 14 de agosto de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3e, f. 153r.

[33] Raskob a Pizzardo, 19 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 232, f. 38r. En una carta posterior a Pizzardo, Raskob declaró sobre Morrow: "He is

parece que la iniciativa de Raskob tuviera ningún resultado digno de mención. El episodio, sin embargo, abre una interesante panorámica de las relaciones entre la Santa Sede y el mundo político y financiero estadounidense a finales de los años veinte, un tema que sin duda merece una mayor investigación.[34] Como confirmación parcial de lo anterior cabe destacar que en esos mismos días otro importante empresario católico, Nicholas Brady, escribió a monseñor Francis Joseph Spellman[35] en Roma destacando la oportunidad de llegar a un acuerdo sobre la cuestión religiosa antes de las elecciones presidenciales norteamericanas, ya que era de interés electoral para los republicanos —entonces en el poder— tener la posibilidad de presumir por haber contribuido a resolver el problema religioso mexicano.[36]

---

an indefatigable worker, a prodigious student and his integrity, honesty, sincerity and modesty command for him universal admiration and a high place in the minds and hearts of our people" (Raskob a Pizzardo, 3 de julio de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d, ff. 10r-13r. Raskob también informó al delegado apostólico en Washington de su intervención con Pizzardo (Raskob a Fumasoni-Biondi, 3 de julio de 1928, *ibidem*, f. 9r).

[34] De los documentos de la Prefectura de la Casa Pontificia resulta que Pío XI recibió dos veces a un tal "Señor Raskob" (todavía no es posible afirmar con certeza que se trate de John Raskob) en audiencia durante los años de la Cristiada, el 20 de abril de 1927 (AAV, *Prefettura Casa Pont.*, *Udienze*, busta 3, fasc. 4, f. 1311r) y el 10 de abril de 1928 (*ibidem*, busta 5, fasc. 3, f. 49r). Para una visión más amplia de las relaciones entre la Santa Sede y los Estados Unidos, véase el clásico estudio de G. P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982. Para un análisis del tema en los años veinte, véanse, también, L. Castagna, *Un ponte oltre l'oceano. Assetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, Boloña, Il Mulino, 2011, pp. 121 y 221; C. Rossi, "Santa Sede e Stati Uniti d'America tra le due guerre: tentativi di dialogo nelle presidenze Harding e Coolidge", en M. de Leonardis (ed.), *Fede e Diplomazia. Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*, Milán, Educatt, 2014, pp. 95-112, y G. D'Alessio, "Stati Uniti, Chiesa cattolica e questione sociale", en E. Fattorini (ed.), *Diplomazia senza eserciti. Le relazioni internazionali della Chiesa di Pío XI*, Roma, Carocci, 2013, pp. 55-99. Sobre el papel desempeñado por el mundo estadounidense en la reorganización de las finanzas vaticanas antes y después de la Conciliación, cabe remitirse al estudio de J. Pollard, *Money and the Rise of Modern Papacy. Financing the Vatican (1850-1950)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 134-149.

[35] Para conocer a profundidad el papel de Spellman en el acercamiento diplomático entre la Santa Sede y Estados Unidos, véase G. D'Alessio, "Il dialogo fra Stati Uniti e Santa Sede negli anni Trenta. Tre figure di mediazione: Cicognani, Pacelli, Spellman", en L. Pettinaroli (ed.), *op. cit.*, pp. 221-235.

[36] "From the point of view of wise strategy in dealing with the present political party in power in the United States, it is most urgent that a settlement should be made as soon as possible, because the primary interest of the Republican party in these negotiations is to have a settlement made before the height of the campaign for a new President, so that such a settlement of the religious question may redound to the credit of the Republican administration. Should the settlement be delayed, the present administration would have no particular interest in carrying their good offices further, because if they are defeated they will have no

Si por un lado este estancamiento, resultante de la interrupción de las conversaciones con Calles en mayo de 1928, y que se había cristalizado tras el asesinato de Obregón, marcó el fin de una etapa dominada por la actividad del embajador Morrow en colaboración con el padre Burke y la Delegación Apostólica en Washington, por otro abrió las puertas a otras iniciativas, la más importante de las cuales probablemente se refería al que hasta ese momento podía definirse como el gran ausente de las negociaciones, es decir, monseñor Díaz y Barreto.

De hecho, durante el primer semestre de 1928, el obispo de Tabasco, que hasta ese momento había jugado un papel clave, se mantuvo sustancialmente al margen, aunque no era ajeno a las negociaciones promovidas por Morrow. Él mismo atribuyó esta situación a una elección consciente, encaminada a no comprometer una posible solución del conflicto, y en parte debida a los ataques de los que era objeto constantemente el obispo por parte de los grupos más radicales de la Liga.[37] Para precisar los modos y objetivos de su intervención es necesario, sin embargo, seguir los movimientos de otro clérigo, también jesuita como Díaz, y que, como él, estaba destinado a protagonizar la conclusión del conflicto religioso.

---

further control of the administration; and if they are elected, the important motive for the settlement at that time will no longer exist. If the Democratic party comes into power, it will have no obligations of any kind, and the prevailing sentiment as expressed by the supporters of the Democratic organization is adverse to any intervention in the affairs of any of the Spanish American Republics". Brady a Spellman, 27 de junio de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3d., f. 20r.

[37] En una carta al secretario del Subcomité Episcopal, el 18 de junio de 1928, Díaz afirmaba: "No ha habido, pues, el propósito de llegar a una solución sin oír a todos y cada uno de nuestros hermanos; y como desgraciadamente estoy convencido de la desconfianza con que algunos de ellos ven cuanto yo hago, ya he dicho que he preferido ir apartándome cada vez más de toda intervención en estas cosas, y por ello he querido olvidarme del carácter de «intermediario oficial», dejándolos en libertad para que sigan el camino que les inspire más confianza". Díaz a De la Mora, 18 de junio de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f. Unas semanas más tarde, Díaz volvió a escribir a monseñor Ruiz y Flores para que comunicara al papa, al cardenal Gasparri y a monseñor Borgongini Duca "cómo, impulsado por necesaria prudencia, he ido apartándome de toda actividad que pudiera seguir dando origen a torcidas pasiones y malas voluntades. He acabado por creer que así servía mejor a mi Iglesia y a mi patria, y no he vacilado en obrar conforme a mi creencia" (Díaz a Ruiz y Flores, 13 de julio de 1928, *ibidem*). A este respecto, David Bailey se refiere a un memorando redactado tras una conversación en Nueva York el 30 de mayo de 1928 entre el obispo de Tabasco, Luis Bustos y Mariano Ramírez (otro miembro de la Liga): "Díaz said that in order not to hurt the cause, and in view of the constant attacks being made on him, he had decided to separate himself from everything relating to the «present sorrowful conflict», as, he said, he had in fact been doing since Mora y del Río's death and the election of Ruiz y Flores as president of the Episcopal Committee. He spoke highly of the archbishop of Morelia". D. Bailey, *op. cit.*, p. 212.

A finales de mayo de 1928 llegó a Roma el padre Edmund Aloisius Walsh,[38] fundador y director de la School of Foreign Service de la Universidad de Georgetown, que el 3 de junio fue recibido en audiencia privada por Pío XI.[39] Desde el principio de su pontificado, el papa había podido conocer y apreciar las cualidades del jesuita norteamericano, sirviéndose en más de una ocasión de su valiosa colaboración. De hecho, entre 1922 y 1923, Walsh había dirigido la misión pontificia de ayuda a Rusia, en cuyo marco la Santa Sede había hecho algunos intentos de establecer contacto con el gobierno soviético, cuyo fracaso fue inevitable.[40] A esa experiencia, que permitió a Walsh conocer más de cerca la realidad del bolchevismo y el intento sistemático de eliminar la dimensión religiosa de la vida del pueblo y de los individuos, le siguió, en septiembre de 1926, el nombramiento pontificio como presidente de la Catholic Near East Welfare Association, organismo norteamericano dedicado al apoyo material y espiritual de las poblaciones de Rusia, Grecia, los Balcanes y Asia Menor. La recuperación financiera realizada por Walsh en términos sorprendentes permitió relanzar la actividad de la asociación, que nació de la fusión de dos organizaciones católicas ya existentes, carentes de recursos económicos adecuados.[41]

---

[38] Para un perfil biográfico de Edmund Aloysius Walsh (1885-1956), véanse L. J. Gallagher, "Father Edmund A. Walsh", *Woodstock Letters* 1, 1957, pp. 21-70, y P. H. McNamara, *A Catholic Cold War. Edmund A. Walsh, S.J., and the politics of American anticommunism*, New York, Fordham University Press, 2005.

[39] AAV, *Prefettura Casa Pont.*, *Udienze*, busta 6, fasc. 3, f. 941r.

[40] G. Petracchi, "La missione pontificia di soccorso alla Russia, 1921-1923", *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pío XI: atti del Simposio organizzato dal Pontificio Comitato di scienze storiche e dall'Istituto di storia universale dell'Accademia delle scienze di Mosca (Mosca, 23-25* giugno *1998)*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, pp. 122-180; M. Patulli Trythall, "Pius XI and American Pragmatism", en C. R. Gallagher *et al.* (eds.), *Pius XI and America. Proceedings of the Brown University Conference (Providence, October 2010)*, Wien, LIT, 2012, pp. 50-77; M.C. Dommarco, *Un compito eccezionale e rischioso. Il governo bolscevico e la missione della Santa Sede al tempo della carestia degli anni Venti*, Moscú, Seriate, Institut sv. Fomy - La Casa di Matriona, 2020. Existe una amplia literatura sobre las relaciones entre la Santa Sede y la Unión Soviética en los años de Pío XI. Entre los principales títulos se encuentran H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans, 1917-1975*, München-Zürich, R. Piper & Co., 1975; A. Wenger, *Rome et Moscou (1900-1950)*, París, Desclée de Brouwer, 1987, *id.*, "Pie XI et l'Union Soviétique", en *Achille Ratti Pape Pie XI*, *cit.*, pp. 893-907; E. Tokareva, "Le relazioni tra l'URSS e il Vaticano: dalle trattative alla rottura (1922-1929)", en *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pío XI*, *cit.*, pp. 199-261; P. Chenaux, *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine à Jean-Paul II*, París, Les Éditions du Cerf, 2009; L. Pettinaroli, *La politique russe du Saint-Siège (1905-1939)*, Roma, École Française de Rome, 2016.

[41] L. J. Gallagher, *op. cit.*, pp. 41-43; M. M. McGuinness, "The Call of the East: the Early Years of the Catholic Near East Welfare Association", *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 103, 1992, n. 3-4, pp. 33-42.

Es probable que la Catholic Near East Welfare Association representara uno de los principales motivos del viaje del jesuita, que tuvo lugar por orden expresa de la Santa Sede.[42] Sin embargo, la situación religiosa en México también figuró en las conversaciones de Walsh con Pío XI y los responsables de la Secretaría de Estado durante su estancia en Roma. La razón se encuentra esencialmente en un memorando de cuatro páginas, fechado el 10 de abril de 1928, que el jesuita había llevado al Vaticano.[43] El documento se abría con algunas observaciones de carácter histórico, que revelaban un juicio globalmente equilibrado sobre las respuestas que hasta ese momento había dado el mundo católico a la persecución religiosa.

En cuanto a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, el autor del memorando consideraba que la decisión de recurrir a las armas —tomada tras consultar al Comité Episcopal sobre la licitud de la rebelión— había sido en cierto modo forzada por el fracaso de las iniciativas de resistencia pasiva (como el boicot económico), debido a la falta de espíritu religioso y de fraternidad cristiana mostrada por buena parte de los católicos mexicanos. Sin embargo, los resultados de la acción armada fueron prácticamente nulos, por diversas razones, entre ellas la ausencia de apoyo moral y material del gobierno estadounidense. Lejos de demonizar la labor de la Liga, el autor reconoció el mérito de haber unido al fragmentado mundo católico mexicano en nombre de un ideal común. Sin embargo, la imposibilidad de seguir prolongando la suspensión del culto público exigía ahora que la Iglesia llegara a un acuerdo con el gobierno de una vez por todas. La historia de México demostró que no era posible esperar un cambio radical de la situación que permitiera de la noche a la mañana llevar a un católico a la presidencia de la República, o dotar al país de una nueva Constitución. En cambio, era deseable que la Iglesia tuviera que ver con un gobierno tolerante con todas las religiones y capaz de garantizar a todos los ciudadanos, católicos o no, el derecho de acceder a los cargos públicos y la posibilidad de ejercer plenamente sus derechos políticos.[44]

En la última parte del documento se indican tres posibles soluciones al conflicto religioso. Una primera solución "de máximos" preveía la reforma total de los artículos de la Constitución que atentaban contra

---

[42] A principios de mayo, el padre provincial de Maryland anunció el viaje de Walsh a Roma al preboste general de los jesuitas, Ledóchowsky. En la misiva el provincial afirmó que el viaje del jesuita estadounidense se realizaba "juxta mandatum pontificium". Kelly a Ledóchowsky, 2 de mayo de 1928, ARSI, Provincia Maryland, 1027 (1928), Praep. Prov., n. 39.

[43] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, ff. 42r-45r.

[44] *Ibidem*, f. 43r.

los derechos de la Iglesia; sin embargo, esta solución ni siquiera se podía considerar, debido a la intransigencia mostrada en varias ocasiones por el gobierno. La solución "intermedia", en cambio, preveía una reforma parcial de esos mismos artículos (3o., 24, 27, 130), de los que el memorando contenía una versión convenientemente modificada. Por último, la solución "de mínimos" implicaba un compromiso formal del gobierno de no aplicar las leyes anticlericales, a partir del cual sería posible restablecer el culto público y garantizar la libertad necesaria para el ejercicio del ministerio sacerdotal y el funcionamiento regular de las escuelas católicas, como sucedía antes de febrero de 1926.[45] Al considerar este último camino como el único viable, el autor del documento proponía esencialmente volver al compromiso en el que se había fundado en su día la *pax porfiriana*, y que en cierto modo se había adoptado incluso después de la promulgación de la Constitución de 1917.

Al memorando iba adjunta una carta de Walsh, redactada en francés, que el jesuita afirmaba haber escrito "sur la demende de S. G. Mgr. Diaz, secrétaire général de la hiérarchie mexicaine, actuellement exilé en Amérique".[46] Tras unos meses de distanciamiento (quizá más aparente que real) de los problemas mexicanos, el obispo de Tabasco volvió a expresar su postura, apoyando de forma discreta la nueva posibilidad de mediación de la que el jesuita norteamericano informó en esta carta adjunta, encargada poco antes de su partida a Roma.

La novedad más relevante presentada por Walsh fue el interés mostrado por la cuestión religiosa en esos meses por un conocido jurista y diplomático chileno, Miguel Cruchaga Tocornal, exembajador en Brasil, Argentina y Estados Unidos, y entonces miembro de las comisiones mixtas de arbitraje entre México, España y Alemania.[47] Según la carta de Walsh-Díaz, que es una de las pocas fuentes disponibles hasta ahora para reconstruir este paso fundamental, durante su última visita a México, Cruchaga (católico practicante) había realizado una investigación puramente personal sobre el problema religioso, sacando de ella la convicción de que era posible re-

[45] *Ibidem*, f. 45r.

[46] "Rapport special du P. Walsh au sujet du Mexique", s. f., *ibidem*, f. 40r. La carta de Walsh fue registrada en el archivo de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios el 8 de junio de 1928.

[47] Para una visión general del papel desempeñado por Miguel Cruchaga Tocornal (1869-1949) en la política chilena en relación con el conflicto religioso mexicano, véase S. Andes, "El Cristo Rey conservador: la alianza tácita entre católicos y conservadores chilenos y el conflicto religioso de México, 1926-1929", en J. Meyer (ed.), *op. cit.*, pp. 184-187, e *id.*, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 122-125.

solver la cuestión de forma amistosa con el presidente Calles. En México, el diplomático se había reunido en secreto con varios prelados, de uno de los cuales recibió el memorando que posteriormente fue examinado y aprobado por monseñor Díaz.[48] Esto podría llevar a suponer que el documento que Walsh llevó al Vaticano era la expresión de los miembros —o de uno en particular— del Subcomité Episcopal, es decir, de aquellos obispos que seguían residiendo en la capital mexicana en la clandestinidad. A decir verdad, Cruchaga, en unos memoriales publicados en 1949 en una revista de historia chilena, sólo mencionaba a un sacerdote con el que dijo haber discutido las bases de un posible acuerdo: un importante párroco de la capital mexicana, monseñor Luis García Sepúlveda, que podría ser el autor del memorando anónimo.[49]

Marisa Patulli Trythall, que recientemente ha examinado el papel desempeñado por el padre Walsh en la pacificación religiosa de México, considera que las primeras líneas del memorando —donde se subraya que la Liga se vio obligada por las circunstancias a tomar las armas, previa consulta al episcopado— delatan su origen, que según la estudiosa debe buscarse en los círculos eclesiásticos más intransigentes. Desde este punto de vista, el memorando demostraría cómo incluso en los sectores más radicales del clero mexicano se empezaba a tomar conciencia de que la rebelión contra los cristeros no tenía ninguna posibilidad real de éxito.[50]

Para contextualizar correctamente esta reconstrucción, puede ser útil comparar el memorando Walsh-Cruchaga[51] con otro documento de junio de 1928, enviado por los obispos de la Subcomisión a Pío XI por sugerencia de monseñor Ruiz y Flores.[52] Lo que proponía este segundo memorando eran exactamente las tres posibles soluciones señaladas en el primero:

[48] "Rapport special du P. Walsh au sujet du Mexique", *cit.*, f. 41r. *Cfr.* también E. Berbusse, *The unofficial intervention of the United States in Mexico's religious crisis*, *cit.*, p. 53.

[49] "Muy interesantes fueron mis conversaciones con el distinguido sacerdote mexicano Monseñor Luis G. Sepúlveda, de gran talento, con quien consideramos cuáles podrían ser, para la Iglesia, bases aceptables para un arreglo. Sus ideas me fueron utilísimas en la marcha de las gestiones". M. Cruchaga Tocornal, "El conflicto religioso mexicano", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 113, 1949, p. 236.

[50] M. Patulli Trythall, "Edmund A. Walsh S. J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 159/1, 2011, pp. 16 y 17.

[51] Así es como Elizabeth Ann Rice lo definió (E. A. Rice, *op. cit.*, p. 158n).

[52] Othón y Núñez, De la Mora, Castellanos y Núñez *et al.* a Pío XI, s. f., ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, ff. 14r-17r. Véase, también, J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 359 y 360. El contenido del documento reflejaba el de otro memorando redactado por Miguel de la Mora en marzo de 1928, del cual se conserva una copia en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f. El encabezado del documento, no firmado, dice:

> La solución del conflicto religioso prácticamente puede ser: *a*) la revocación y reforma de las leyes persecutorias, por lo menos hasta donde lo pidieron el episcopado y el pueblo mexicanos en sendos memoriales enviados a las Cámaras legislativas, firmado el del pueblo por dos millones de personas; *b*) la revocación y reforma de algunas de las leyes persecutorias, pero no todas las mencionadas por el Episcopado en el memorial de referencia; *c)* la promesa del gobierno de no poner en vigor las leyes de persecución, ya sea dejándolas intactas en la Constitución y su reglamento y en el Código penal o prometiendo revocarlas o reformarlas más tarde.[53]

Sin embargo, a diferencia del memorando Walsh-Cruchaga, la solución que resultó ser la mejor en este segundo documento fue la primera de las tres:

> Esta es la solución mejor de las propuestas, la que piden de consuno el Clero y el Pueblo; aquella por cuya consecución tan abnegada y heroicamente lucha el Pueblo Mexicano; por la que se está derramando tanta sangre; aquella para obtener la cual el Clero y el Pueblo están dispuestos a esperar todo el tiempo que sea necesario, no obstante sus increíbles sufrimientos.

La solución "de mínimos", en cambio, se consideraba "sumamente peligrosa e inconveniente".[54] En caso de que la Santa Sede decidiera negociar un acuerdo con el gobierno, los obispos de la Subcomisión pedían que se tuviera en cuenta el problema de los bienes muebles e inmuebles confiscados a la Iglesia, las necesidades de las comunidades religiosas y del clero extranjero, la situación de los católicos en armas y, por último, la libertad de la Iglesia en lo que respecta a la administración de los sacramentos y el culto.

El memorando del Subcomité es sólo un ejemplo (quizá el más significativo) de la impresionante documentación enviada por los obispos mexicanos al Vaticano durante la estancia de Ruiz y Flores en Roma. Junto con otros documentos, como los enviados por el obispo de Tacámbaro, Lara y Torres, o por el arzobispo de Guadalajara, Orozco y Jiménez,[55] muestra que no poca parte de los prelados residentes en México seguían apoyando

---

"Judicium Imi. Dni. de la Mora, Secretarii Sub-Comitatus Episcopalis, in civitate «Mexico», circa viam pervenendi ad pacem. Datum fuit cuidam editori Americae Septentrionalis in secreta conversatione. Marzo 1928".

[53] Othón y Núñez, De la Mora, Castellanos y Núñez *et al.* a Pío XI, s. f., *cit.*, f. 14r.

[54] *Idem*.

[55] Véase, por ejemplo, Lara y Torres a De la Mora, 12 de junio de 1928, *ibidem*, ff. 18r-23r y la carta a Pío XI de Orozco y Jiménez, Lara y Torres y De la Mora del 16 de junio de 1928, publicada en L. Lara y Torres, *op. cit.*, pp. 270-276. Véase, también, Lara y Torres

una posición intransigente, que veía la reforma de las leyes como condición indispensable para que la situación se normalizara y se reanudara el culto con regularidad.[56] La correspondencia personal durante esos meses entre el obispo de Tabasco y el secretario del Subcomité, Miguel de la Mora, también confirma la adopción de este enfoque.[57] Sería, pues, problemático atribuir a una parte más o menos consistente de los obispos intransigentes (siempre refiriéndose a los residentes en México) la paternidad del memorando Walsh-Cruchaga, que si se compara con otros documentos del Subcomité, parece más bien el fruto de la reflexión de una sola persona.

El hecho de que el memorando entregado por Cruchaga a Walsh fuera anónimo, a diferencia de todas las cartas enviadas por los obispos mexicanos al Vaticano, tampoco apoyaba la amplia representatividad del documento. Los miembros del Subcomité Episcopal siempre se habían comunicado directamente con la Santa Sede utilizando su nombre y apellido. Los obispos del Comité Episcopal residentes en Texas —en general más transigentes (con excepción del obispo de Huejutla)— se remitieron en cambio a la Delegación Apostólica de Washington para sus comunicaciones con Roma. Llegados a este punto, es necesario comprender quién podía tener interés en acreditar ante el Vaticano una posición transigente, como la expresada por el memorando Walsh-Cruchaga, sin implicarse personalmente y utilizando intermediarios completamente nuevos respecto a los utilizados hasta entonces. Sobre este último punto, el memorando Walsh-Cruchaga afirmaba:

> Conviene urgentemente por el bien de la religión y de la patria que por parte de la Iglesia y del Estado se procure llegar cuanto antes a un entendimiento razonable, a fin de salvar a la Nación mexicana de un desastre inminente. Convendría nombrar comisiones de personas completamente nuevas en este asunto, para que traten con el Gobierno y con la Santa Sede este negocio trascendental, sin apasionamientos, sin intransigencias, sin obstrucciones.[58]

a Gasparri, 12 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, ff. 37r-42r.

[56] Sin embargo, este no era el caso del obispo de Zamora, monseñor Fulcheri y Pietrasanta, quien escribiendo a monseñor Ruiz y Flores el 18 de junio de 1928, afirmaba que creía que la mejor solución para la Iglesia mexicana era llegar a un *modus vivendi* con el gobierno siguiendo el modelo de Checoslovaquia. Fulcheri y Pietrasanta a Ruiz y Flores, 18 de junio de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 231, f. 24r.

[57] Véase, por ejemplo, Díaz a De la Mora, 18 de junio de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f.

[58] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 229, f. 44r.

Hablar de "personas completamente nuevas en este asunto" significaba arrinconar al embajador estadounidense en la ciudad de México y al secretario de la National Catholic Welfare Conference, es decir, el "consorcio americano" que con el visto bueno de la Delegación Apostólica de Washington condujo las negociaciones con el gobierno mexicano desde finales de diciembre de 1927 hasta mayo de 1928. A estas alturas no es difícil imaginar quiénes podrían ser esas "nuevas personas". En este sentido, Edmund Walsh y Miguel Cruchaga tenían, por diversas razones, el perfil ideal: el primero, un hombre de confianza del pontífice y experto en tratar con regímenes anticlericales;[59] el segundo, un jurista de fama internacional y con excelentes relaciones tanto con el gobierno mexicano como con el estadounidense. No es posible establecer si el autor del memorando anónimo, al afirmar la necesidad de involucrar a personas completamente nuevas en las negociaciones con el gobierno, estaba al tanto de los resultados de la conversación en San Juan de Ulúa entre el padre Burke y el presidente Calles el 4 de abril de 1928.[60] Sí que lo estaba Díaz cuando en junio de 1928 escribió al arzobispo de Morelia comentando el juicio negativo expresado por Pío XI sobre los buenos oficios realizados hasta ese momento por Morrow.[61] En la carta a Ruiz y Flores, el obispo de Tabasco no se mostró nada sorprendido por la reacción del pontífice, y le confesó de hecho que había dudado desde el principio del éxito de las negociaciones entre Burke y Calles.[62] El hecho

[59] Afirma Gallagher: "The signal success of the Vatican relief mission to Russia in 1922 and 1923, under his direction and for which he [Walsh] received a special citation of merit from Pope Pius XI, marked him as a diplomat held in reserve for emergencies". L. J. Gallagher, *op. cit.*, p. 48.

[60] El documento, cabe recordar, estaba fechado el 10 de abril de 1928, pero la fiabilidad de esta indicación está por verificarse.

[61] Ruiz y Flores había informado a Díaz en este sentido al día siguiente de la audiencia con el pontífice. Ruiz y Flores a Díaz, 9 de junio de 1928, AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1928), sección Secretaría Arzobispal, caja 27, expediente 5.

[62] "Muy querido hermano y amigo: Ayer en la noche recibí su interesantísima carta del día 9, en la cual se sirve darme noticias de su entrevista con el Santo Padre; de la manera en que éste considera el actual estado de cosas en México; y de cómo tras de exponer que estima que no bastan las declaraciones de carácter general, juzga que por tercera vez Calles ha hecho proposiciones inaceptables. Como se le dijo hoy al Sr. Delegado, a quien doy cuenta en extracto de la carta de Ud., conforme a los deseos de Ud. mismo, en manera alguna me han sorprendido la opinión y la actitud del Sr. Pío XI. No habrá Ud. olvidado, mi querido amigo, que aun teniendo en perspectiva el desagrado de Monseñor Fumassoni [*sic*], claramente le hice ver la conveniencia de abandonar por completo los puntos de vista en que se había colocado el P. Burke, cuando fue solo a tratar con Calles. Mi actitud entonces tenía un doble fundamento: mi convicción de que un arreglo en esa forma dejaría a la Iglesia enteramente a merced del gobierno; y el recuerdo de las conversaciones que había tenido con Su Santidad desde mi primer viaje. Más aún, he pensado y sigo pensando que, si se hubieran abandonado

de que la Santa Sede nunca aceptaría un acuerdo como el concebido en los meses anteriores era una convicción que Díaz —según sus palabras— no había ocultado ni al delegado apostólico ni al embajador norteamericano.[63]

A la luz de esta carta, la hipótesis de que el memorando estuviera inspirado de alguna manera por el propio Díaz parece todo menos peregrina. Un elemento que juega a favor de esta reconstrucción es el hecho de que el prelado mexicano con el que Cruchaga afirmó en 1949 haber discutido las bases de un posible acuerdo entre el Estado y la Iglesia, es decir, monseñor Sepúlveda, no era en absoluto desconocido para Díaz.[64] El propio Cruchaga, por su parte, era un viejo conocido del obispo, que más tarde contó al

las negociaciones entabladas por el P. Burke con Calles el último Jueves Santo y se hubieran iniciado otras completamente nuevas, según yo sostuve al Sr. Delegado, como Calles se encuentra en un callejón sin salida, supuesto que no hay dinero para él si no hay arreglo de la cuestión religiosa, hubiera sido mucho más fácil haberle arrancado ya las garantías que con justicia pide el Romano Pontífice. Para no amargarlo a Ud. más en su difícil misión, le dije a Ud. sencillamente en una de mis cartas anteriores que había tenido una amplia conversación con Mr. Morrow; pero ahora que tengo ya sus noticias, debo hacerle saber que con toda claridad manifesté al Embajador de los Estados Unidos en México que tenía la seguridad casi completa de que la Santa Sede no aceptaría los arreglos tales como se habían propalado. Dios quiera que iniciadas ahora ya estas pláticas, se encuentre el camino que pueda conducirnos a un éxito seguro; y creo que ahora más que nunca debemos alegrarnos de que con tan buena voluntad Ud. hubiera acogido mi idea de no dar este paso, sin pedir a nuestros hermanos que enviaran libremente y de modo directo sus opiniones a Roma. Cuanto ellos hayan escrito será hoy un elemento de mucha importancia, para que la Santa Sede, con el mayor posible conocimiento de las condiciones actuales, tome la resolución más favorable a nuestra Iglesia...”; Díaz a Ruiz y Flores, 23 de junio de 1928, AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1928), sección Secretaría Arzobispal, caja 27, expediente 5 (una copia de la carta se conserva en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f.).

[63] Escribiendo el mismo día a monseñor Fumasoni-Biondi, el obispo de Tabasco comentó en estos términos las noticias recibidas de Roma sobre la postura de Pío XI respecto a las negociaciones que promovieron Morrow y Burke: “Monseñor Ruiz informs me that the Pontiff declared him that this was the third time the Calles government tries to come to an agreement, but in an inacceptable manner. This declaration is not a surprise for me, and Your Lordship will remember my respectful request that the negotiations started by our mutual and esteemed friend Father Burke be dropped entirely”. Díaz a Fumasoni-Biondi, 23 de junio de 1928, AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1928), sección Secretaría Arzobispal, caja 27, expediente 5. Tres días más tarde, Díaz reforzó el mensaje: “Monseñor Ruiz also informs me of the two telegrams sent to Your Lordship: one declaring that the Pope is thankful for the action taken by «our friend» —I do not know whether he means Mr. Morrow or Father Burke— but that general declarations are not enough; and the second one stating that the character of the persecution and the wording of the laws, require something more positive before restablishing the public worship. This, Your Lordship will remember, has been my point of view”. Díaz a Fumasoni-Biondi, 26 de junio de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s.n.f.

[64] De monseñor Díaz, que llegó a ser obispo de la ciudad de México, Sepúlveda leyó el elogio fúnebre en la catedral metropolitana el 9 de julio de 1936 (L. G. Sepúlveda, *Elogio*

preboste general de los jesuitas que había conocido al diplomático chileno por primera vez unos días antes de ser expulsado de México, es decir, a principios de 1927.[65]

Sea cual fuere el autor del documento llevado por Walsh al Vaticano, Díaz hizo suyas sus razones, desautorizando la acción de Fumasoni-Biondi, Burke y Morrow, de la que esos meses había mantenido (quizá con razón) una prudente distancia.[66] La experiencia vivida en el Vaticano en el otoño de 1927, cuando el obispo pudo comprobar de primera mano la intransigencia de Pío XI, le había hecho dudar desde el principio de que la Santa Sede hubiera aceptado negociar sobre las bases establecidas por Morrow y Burke. Por esta razón, es plausible creer que el obispo de Tabasco fuera el verdadero director de la operación que llevó a Edmund Walsh a discutir la cuestión mexicana con Pío XI.[67] En este sentido, si por un lado la elección de Walsh —jesuita como Díaz— como mediador es comprensible por las razones expuestas hasta ahora, por otro resulta más complejo explicar las razones de la implicación de Cruchaga en el asunto, a no ser que uno se limitara a aceptar *sic et simpliciter* la versión de los hechos contenida en la carta Walsh - Díaz y confirmada veinte años después por el propio Cruchaga.[68]

---

fúnebre del Excmo. y Revmo. señor doctor D. Pascual Diaz y Barreto, arzobispo de México, pronunciado en la Catedral Metropolitana, el 9 de julio de 1936, México, Imprenta Londres, 1936.

[65] Díaz a Ledóchowsky, 14 de diciembre de 1928, ARSI, Provincia Mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f. En la misma carta el obispo de Tabasco afirmó que en la primavera de 1928 fue Walsh quien le volvió a presentar a Cruchaga.

[66] Lo confirmaba el propio Díaz en una carta al preboste general de los jesuitas, Ledóchowsky, el 24 de junio de 1928: "V.P. verá en las copias que ahora le acompaño, por una parte, cómo inconforme con los pasos dados en México por el P. John J. Burke, comisionado por la Delegación Apostólica en Washington, para tratar con el Presidente Calles acerca de las bases para la solución del conflicto, he preferido abstenerme de tomar parte en lo que claramente había previsto que sería un fracaso". Díaz a Ledóchowsky, 24 de junio de 1928, *ibidem*. Sobre este punto, la biografía de Eduardo Correa afirma que monseñor Díaz había hablado con el delegado apostólico en Washington sobre los intentos de conciliación promovidos por la Iglesia norteamericana, juzgando inadecuado el planteamiento y quejándose de la falta de participación de los obispos mexicanos en la solución del conflicto religioso. A esto, según esta reconstrucción, le siguió la decisión del obispo de Tabasco de retirarse completamente del escenario de las negociaciones (E. J. Correa, *op. cit.*, pp. 149 y 150).

[67] "Díaz's plan, of course, would have had the distinct advantage of by-passing the role which the U.S. government, through the personnage of Ambassador Morrow, had come to play in the negotiations —a role which was viewed with extreme mistrust by many Mexicans— and of by-passing Burke whom many of the clergy felt had been «hoodwinked» during his negotiations with President Calles". M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J*, *cit.*, p. 19.

[68] "La cuestión religiosa, que el decreto de 1926 de reforma del Código Penal había agudizado, me interesó vivamente desde mi primera visita a México, y desde ese mismo instante concebí la idea de hacer lo que pidiera para procurar un arreglo que concluyera con

Evidentemente, es posible que el diplomático chileno actuara espontánea y exclusivamente a título personal, como católico movido por el deseo de contribuir a la paz religiosa de México. Sin embargo, resulta espontáneo establecer un paralelismo entre el interés de Cruchaga y la acción diplomática del embajador estadounidense Morrow,[69] donde la iniciativa personal estaba en armonía con las evidentes necesidades políticas y financieras de la administración Coolidge. Del mismo modo, cabe preguntarse si la actuación de Cruchaga —importante exponente del Partido Conservador chileno, destinado a convertirse en diciembre de 1932 en ministro de Asuntos Exteriores y Comercio en el gobierno de Arturo Alessandri— respondía también a las directrices político-diplomáticas del gobierno chileno tanto hacia México como hacia la Santa Sede.

Dado que no ha sido posible acceder a las fuentes diplomáticas chilenas, en su mayoría inéditas, estas reflexiones no pueden desarrollarse adecuadamente aquí. Sin embargo, por lo que respecta a la Santa Sede, conviene señalar que en los mismos días en que el padre Walsh se preparaba para partir hacia Roma, el embajador chileno ante la Santa Sede, Ramón Subercaseaux, presentó a la Secretaría de Estado el borrador de un concordato elaborado por el gobierno de Chile, donde, desde 1925, estaba en vigor un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado sobre la base del artículo 10 de la Constitución promulgada ese mismo año.[70] Inicialmente esta separación no contó con el favor de la Santa Sede, a pesar de que, como argumenta Stephen Andes, tanto el Partido Conservador como el Vaticano (y parte de la jerarquía eclesiástica chilena) consideraron que un régimen de separación amistosa era lo mejor que se podía conseguir dadas las circunstancias.[71] En ese contexto, la posibilidad de un concordato ya había sido discutida sumariamente en marzo de 1928 por el ministro de Relaciones Exteriores chileno con el nuncio en Santiago, monseñor Ettore Felici.[72]

---

el lamentable estado de cosas". M. Cruchaga Tocornal, *op. cit.*, p. 232. Véase, al respecto, S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 123 y 124.

[69] Sobre Morrow, el diplomático chileno escribió más tarde: "Estamos convencidos de que el señor Morrow actuó con espíritu altamente altruista, sin móvil partidista o interesado, sin otra mira que el deseo de procurar una solución a las calamitosas condiciones en que se desarrollaba la vida mexicana". M. Cruchaga Tocornal, *op. cit.*, pp. 230 y 231.

[70] M. Pacheco Gómez, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, Santiago de Chile, Editorial Andres Bello, 2004; S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 107-112; A. M. Celis Brunet, "Chiesa e Stato in Cile", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1, 2007, pp. 43-65.

[71] S. Andes, *El Cristo Rey conservador*, *cit.*, p. 173.

[72] Felici a Gasparri, 15 de marzo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Cile, Pos. 285 P. O., fasc. 47, f. 26r/v.

Según una nota preparada por monseñor Malusardi para el cardenal Gasparri, el esquema de concordato presentado por Subercaseaux era totalmente insatisfactorio, porque el gobierno chileno "no concede nada o casi nada, mientras exige muchas cosas, a pesar del régimen de separación". En la misma nota, Malusardi citaba un comentario de Pío XI: "El Santo Padre me dijo que respondiera con las siguientes palabras que me dictó: «Así establecido el Concordato, no hay oportunidad para la Santa Sede. Podemos salir adelante sin el Concordato». El Santo Padre añadió que esto se debe decir por una buena táctica".[73] El proyecto de concordato también fue presentado por el ministro de Asuntos Exteriores chileno unas semanas después a Felici, quien, informando al cardenal secretario de Estado, puso de manifiesto, en efecto, numerosos puntos problemáticos, inherentes a la subordinación de las prerrogativas canónicas a la legislación chilena que el proyecto de concordato prefiguraba.[74]

No es posible profundizar aquí en la cuestión del concordato chileno. Sin embargo, lo más relevante para el presente volumen es la diferencia de enfoque con que el gobierno chileno y la Santa Sede concebían, en 1928, las relaciones entre el Estado y la Iglesia y, más aún, la influencia que el modelo de separación amistosa de Chile podía ejercer en una posible solución del conflicto religioso mexicano a través de la intervención de Cruchaga, quien era un partidario convencido de esa separación.[75] La intención de tratar la situación religiosa en México desde la perspectiva del separatismo chileno

[73] Nota de monseñor Malusardi, 2 de mayo de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Cile, Pos. 285 P. O., fasc. 47, f. 28r/v.

[74] Felici a Gasparri, 30 de mayo de 1928, *ibidem*, ff. 43v-44r. *Cfr.* C. Salinas Araneda, "Los proyectos fallidos de concordato entre Chile y la Santa Sede de 1928", *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, vol. II, núm. 2, 2016, y F. Ferrari, "Pio XI e l'America latina. Alcune riflessioni intorno alle conversazioni diplomatiche del 1928 tra la Santa Sede e il Cile per la firma di un Concordato", en F. Cajani (ed.), *Pio XI e il suo tempo. Atti del convegno, Desio 8 febbraio 2020*, "I Quaderni della Brianza", 186, 2020, pp. 287-308.

[75] "Cruchaga fue motivado por su compromiso como conservador chileno y como diplomático profesional. Reconoció que la situación estaba más aguda en México de lo que había estado en Chile, y consideraba que esto en parte podría atribuirse a la «gran incultura de parte apreciable del clero». Sin embargo, Cruchaga el diplomático permaneció optimista respecto de que el éxito de la separación de Iglesia y Estado en Chile demostraba que las negociaciones amistosas podrían ayudar a resolver el conflicto religioso en México… Cruchaga veía el conflicto religioso de México desde la perspectiva de la separación de Iglesia y Estado en Chile: aunque no había sido una situación ideal, una negociación hábil había resultado en una clara victoria para la Iglesia. Desafortunadamente, el conflicto religioso de México era una lucha más complicada y de mayor alcance de lo que podía resolver la diplomacia". S. Andes, *El Cristo Rey conservador*, *cit.*, pp. 186 y 187. Véase, también, *id.*, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 124.

no podría ser considerada por la Santa Sede como una buena presentación. El nombre de Cruchaga, en cambio, era casi desconocido en el Vaticano, y la presentación de una persona de confianza como Edmund Walsh podía bastar para responder por él. No fue casualidad que Cruchaga fuera apodado más tarde en la Secretaría de Estado como "el chileno de Walsh".[76]

Seguramente el jesuita estadounidense, según los planes de monseñor Díaz, representaba sobre todo al fideicomisario con la Santa Sede que necesitaba Cruchaga para intentar una mediación con el gobierno mexicano.[77] Sin embargo, la importancia de los distintos actores en esta nueva iniciativa diplomática se percibía de forma diferente según el punto de observación: para la Santa Sede el punto de referencia sólo podía ser Walsh, mientras que Cruchaga era, precisamente, "el chileno de Walsh". Sin embargo, a juzgar por lo que ha trascendido hasta ahora, quizá fue Walsh quien representó al hombre de Cruchaga o, mejor dicho, al hombre de Díaz, que en los meses siguientes siguió permaneciendo entre bastidores, observando los desarrollos del plan que en estas páginas hemos tratado de reconstruir en sus líneas fundamentales.

El razonamiento de monseñor Díaz resultó sustancialmente correcto si en efecto, como afirmó posteriormente el padre Walsh, Pío XI le encomendó a éste —en la audiencia del 3 de junio de 1928— la tarea de poner todo su esfuerzo en la solución del conflicto religioso en vista de posibles nuevas negociaciones con el gobierno mexicano. Las únicas fuentes que atestiguan el traspaso del equipo Burke-Morrow al equipo Walsh-Cruchaga provienen del propio Walsh, que en un informe escrito tras el final de la guerra cristera afirmaba haber recibido "instrucciones verbales" del papa en junio de 1928.[78] En la documentación de la Secretaría de Estado no hay rastro del contenido de la conversación entre el jesuita y el papa ni está claro si monseñor Ruiz y Flores fue informado de alguna manera de estos acontecimientos, ni si se reunió con Walsh durante la estancia de éste

[76] El apodo aparece en una nota autógrafa de octubre de 1928 de monseñor Borgongini Duca. ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 72v.

[77] En referencia a la audiencia que le concedió Pío XI a finales de 1928, Cruchaga afirmaría después: "Hablé al Papa de que contaba con la cooperación del Padre Walsh, que estaba dentro de mis mismas ideas, y con gran satisfacción me impuse de que, en el Vaticano, el Padre Walsh gozaba de gran ascendiente, especialmente por haber él desempeñado una misión especial en Rusia, que le fue encomendada por el Vaticano en momentos difíciles y para asuntos delicados". M. Cruchaga Tocornal, *op. cit.*, p. 238.

[78] "Rapport du Révérend Père Edmond Walsh, S. J., sur le reglement du conflit religieux au Mexique, Mai-Juin 1929", 14 de agosto de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, f. 3r.

en Roma.[79] El viaje de Walsh a Roma, en cualquier caso, marcó un profundo punto de inflexión en el proceso de pacificación religiosa de México. De acuerdo con las indicaciones del memorando citado varias veces, la Santa Sede optó de hecho por encomendarse a nuevos mediadores que, como se verá más adelante, darían una contribución fundamental a la conclusión de los arreglos del 21 de junio de 1929.

Una vez más, en línea con lo ocurrido desde julio de 1926, la voluntad de Pío XI fue decisiva. Por otra parte, también conviene subrayar el papel nada secundario que desempeñó en esta fase la Compañía de Jesús en la persona del preboste general, Wlodimierz Ledóchowksy, que en los meses siguientes mantuvo un contacto constante con Díaz y con Walsh.[80] Éste, que gozaba de una relación de confianza con Pío XI, estaba de hecho obligado, como todo jesuita, a obedecer al preboste general, de quien no en vano iban a provenir todas las directrices que en los meses siguientes dirigieron la acción del propio Walsh en el escenario mexicano. Por otra parte, es legítimo suponer que Ledóchowksy no actuó por iniciativa propia, sino de común acuerdo con el pontífice, que confiaba mucho en el preboste general, y que también por ello decidió flanquear la diplomacia oficial de la Santa Sede con la "diplomacia paralela" con la que podía contar la curia general de Borgo Santo Spirito.

Un signo más de la decisión del pontífice de cambiar el rumbo con respecto a la acción negociadora llevada a cabo hasta ese momento se observó cuando Pío XI, a principios de septiembre de 1928, se negó a aprobar un borrador de una carta dirigida a los obispos mexicanos redactada por monseñor Ruiz y Flores. En ella, el arzobispo de Morelia informaba a sus hermanos que el pontífice deseaba que el episcopado mexicano diera pruebas de unidad expresando una posición común ante una posible solución al conflicto religioso. Tras esta premisa, Ruiz y Flores había añadido una consideración personal:

> El encargo del Papa a mi juicio se refiere al caso de que sea necesario aceptar un arreglo que no implique la reforma de la Constitución ni la derogación

[79] Marisa Patulli informa que Walsh se quedó en Roma desde el 31 de mayo hasta el 2 de julio de 1928, como certifica el registro del Pontificio Instituto Oriental, donde el jesuita se albergó durante su estancia (M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*, *cit.*, p. 14n). En cualquier caso, nunca se menciona a Walsh en las muchas cartas enviadas por monseñor Ruiz y Flores durante su estancia en Roma a monseñor Fumasoni-Biondi, conservadas en el archivo de la Delegación Apostólica en los Estados Unidos.

[80] Lo que explica, además, la presencia en el archivo de la curia generalicia de los jesuitas de una enorme cantidad de documentos (la mayoría son copias de cartas personales) elaborados por monseñor Díaz, a los cuales este volumen ha podido acudir.

de las leyes relativas a la Iglesia. Tenemos, pues, que ser transigentes en la *hypóthesis* por más intransigentes que seamos en la tesis y sus principios. Tenemos que estar prevenidos para aceptar sinceramente cualquier arreglo que el Papa juzgue decoroso sin poner condiciones ni reparos. En este sentido habrá que instruir a nuestro clero y pueblo para que todos acepten con sinceridad la solución a que se llegue.

A los levantados en armas y sus simpatizantes habrá que hacerles ver claramente que no es justo ni débito que la suerte de la Iglesia y los intereses espirituales del pueblo dependan del éxito de su empresa.[81]

Estaba clara, por sus palabras, la intención del arzobispo de encauzar al papa hacia una dirección muy precisa, la de un acuerdo con el gobierno que no contemplara la modificación de las leyes anticlericales. Sin embargo, Pío XI seguía pensando de forma diferente, y tuvo ocasión de aclararlo unas semanas más tarde a Borgongini Duca, quien señaló:

Martes 25-IX-28 Ex Aud[ientia]. S[ancti]S[i]mi. = El S. Padre para poder negociar desea que el encargado sea reconocido como plenipotenciario por escrito y que el objeto de las negociaciones sea la modificación de las leyes para tener una garantía de cara al futuro y de esta forma se asegure al pueblo y al episcopado una cierta satisfacción.[82]

La ocasión de este nuevo pronunciamiento del pontífice fue la llegada al Vaticano del director del Banco Nacional de México, Agustín Legorreta,[83] quien junto a su familia fue recibido en audiencia privada por Pío XI el 27 de septiembre de 1928.[84] El envío del banquero mexicano a Roma, en estrecha relación con el grupo bancario J. P. Morgan & Co., formaba parte de una estrategia compartida por Dwight Morrow (que, como se recordará, había formado parte del grupo hasta su nombramiento como embajador) y por los miembros del International Committee of Bankers on Mexico, organismo fundado en 1918 para vigilar la estabilidad financiera de México

[81] "Progetto di minuta di Monseñor Ruiz Arcivescovo di Morelia circa l'accordo tra l'Episcopato riguardo alla composizione col Governo Messicano", s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 36r. En el documento se presenta una nota autógrafa de monseñor Malusardi: "Borrador de minuta que el S. Padre no ha aprobado. 6.IX.28".

[82] ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 67r.

[83] Su llegada había sido anunciada a principios de septiembre por el nuncio de París, monseñor Luigi Maglione, que le había recomendado al banquero a monseñor Borgongini Duca (Maglione a Borgongini Duca, 7 de septiembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 67r).

[84] AAV, *Prefettura Casa Pont.*, *Udienze*, busta 7, fasc. 3, f. 644r.

en nombre de sus acreedores internacionales, entre los que, no por casualidad, se encontraba J. P. Morgan.[85] El objetivo era presionar al Vaticano para que negociara con el gobierno mexicano a fin de llegar a una rápida solución del conflicto; un conflicto que, como había escrito el director de J. P. Morgan, Thomas Lamont, a Legorreta, había creado "una situación insostenible tanto política como económicamente".[86]

Ante la enésima solicitud de negociar, Pío XI se expresó ante el banquero mexicano en los términos citados, que Legorreta telegrafió a Lamont inmediatamente después de la audiencia, junto con una declaración según la cual la Santa Sede no asumía la responsabilidad de las noticias publicadas en los meses anteriores por *L'Osservatore Romano.*[87] En los días siguientes, se le aclaró aún más a Ruiz y Flores la postura del papa, pues Pío XI le ordenó regresar a Estados Unidos, como atestigua la nota de Malusardi:

> Esta mañana he dicho a monseñor Ruiz que el Santo Padre desea que vuelva a Estados Unidos para alumbrar a monseñor Díaz sobre la actitud de la Santa Sede respecto a México.
>
> El Santo Padre quiere que se espere el éxito del memorial presentado al Congreso.[88] Mientras tanto, en tanto que el Gobierno sigue insistiendo para

---

[85] R. Freeman Smith, "The Morrow mission and the International Committee of Bankers on Mexico. The interaction of Finance Diplomacy and the new Mexican Elite", *Journal of Latin American Studies* 2, 1969, pp. 149-166.

[86] ASRS, *AA.EE.SS.*, Pos. 521 P. O., fasc. 233, ff. 68r-70r. La carta de Lamont, de la cual se conserva la versión italiana en el archivo histórico de la Secretaría de Estado, fue llevada al Vaticano por Legorreta.

[87] "Vatican authorities assert they have nothing to do with news published by Osservatore Romano and Nunzio Apostolico to the United States has been instructed to make public statement pointing out that responsibility belongs exclusively to newspaper, except so far as official communications from Vatican itself are concerned. Therefore only informal recommendations could eventually be made to keep publication of news within strictest possible limits. For your guidance most information seems to come from United States. For your information I mention two main points cited at Vatican as a basis for entente:

I. Appointment of fully authorized representative to open discussions regarding modifications of the law in order to bring about possibility of church's life along religious lines. Discussions if possible should take place in Rome so as to avoid any misunderstanding.

II. Resumption of religious services will depend upon issue of discussions and if guarantees offered are sufficient for Bishops and Catholics". El texto del telegrama de Legorreta se conserva en *ibidem*, f. 71r.

[88] El memorial al que se refiere la nota anterior era una petición a las cámaras para la reforma de la Constitución, presentada por un grupo de ciudadanos (católicos y no católicos) siguiendo las instrucciones del Subcomité Episcopal. La iniciativa llegó al Vaticano gracias a una carta de monseñor Díaz (Díaz a Ruiz y Flores, 21 de septiembre de 1928, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f.), en la que el obispo de Tabasco respondió a Ruiz y Flores que a principios de septiembre le había pedido que señalara a todos los obispos

un arreglo, el Santo Padre manda a responder invariablemente de esta forma: *a*) Necesidad de plenipotenciario con cartas de acreditación por escrito. *b*) Si es posible negociaciones en Roma, *c*) y esto con vistas a una rectificación de las leyes *d*) en función de las negociaciones se decidirá si hay que volver a abrir las iglesias antes de la modificación de las leyes, es decir, dependerá de las garantías que el gobierno proporcione para dicho cambio.

Mons. Ruiz pide audiencia y se pondrá en marcha cuanto antes.[89]

A su regreso a Washington, el arzobispo de Morelia comunicó las directivas recibidas en el Vaticano al delegado apostólico, quien solicitó por telégrafo a la Secretaría de Estado, autorización para comunicarlas al embajador Morrow. Éste, ajeno a lo que había ocurrido en el Vaticano desde la llegada de Walsh en junio, había reanudado entretanto sus buenos oficios con el gobierno mexicano, convencido de que aún había margen para llegar a un entendimiento con Calles a pesar de los obstáculos encontrados en los últimos meses.[90] Sin embargo, desde Roma se comunicó a Fumasoni-Biondi que el papa, dirigiéndose a monseñor Ruiz y Flores, había pretendido expresar su pensamiento sólo al episcopado mexicano.[91] Entonces el arzobispo de Morelia se sintió en la obligación de explicar al Vaticano que el delegado

mexicanos la necesidad de homologar sus criterios en el sentido de una "transigencia que se satisface con un acomodo que pueda ser juzgado decente por el propio Santo Padre", para dar al Papa "esa libertad de acción que sería deseable para llegar a la hora de acordar los puntos concretos del arreglo" (Ruiz y Flores a Díaz, 7 de septiembre de 1928, ASRS, *AA.EE. SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 147r). Al escribir a Díaz, el arzobispo de Morelia probablemente no sabía aún que en esos mismos días Pío XI se había distanciado de su posición conciliadora. En cualquier caso, Díaz contestó tomándose su tiempo, y señalando a Ruiz y Flores que los obispos del Subcomité, que en ese momento estaban depositando su confianza en la petición presentada a las cámaras, no habrían acogido tal petición si no estuviera firmada por el pontífice. El razonamiento de Díaz estaba dictado por consideraciones de prudencia, pero también se podía leer en él el deseo de no dar continuidad a una iniciativa aún ligada al viejo eje diplomático Burke-Morrow. Desde ese punto de vista, el hecho de que Pío XI, tras rechazar las propuestas de Ruiz y Flores, hubiera pedido a éste que regresara a Estados Unidos para informar a Díaz y al episcopado mexicano de las actitudes de la Santa Sede, podría interpretarse como una confirmación implícita de la confianza depositada por el pontífice en el nuevo "grupo" encabezado por el obispo de Tabasco.

[89] Nota de monseñor Malusardi, 11 de octubre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 233, f. 73r. La nota a pie de página lleva el sello "F.B.D." de monseñor Borgongini Duca.

[90] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 13 de noviembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 234, f. 64r.

[91] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 15 de noviembre de 1928, *ibidem*, f. 66r. Sin embargo, Ruiz y Flores había informado a Morrow en los días previos (*cfr.* E.. Rice, *op. cit.*, pp. 156 y 157).

apostólico había pensado informar a Morrow de las decisiones maduradas en Roma

> ...porque era necesario darle alguna respuesta a este embajador que, dejando a un lado las razones, muestra gran interés por el fin de este conflicto, es el único que puede tener influencia efectiva sobre los gobernantes de México y está convencido de que llegará a ser secretario de Estado en la administración del presidente Hoover, todas razones para demostrarle que se tienen en gran consideración sus servicios extraoficiales.

Además, Ruiz y Flores afirmaba haber escuchado justo de Borgongini Duca "que el mensaje del Papa no estaba reservado a los obispos, sino que se dirigía también a los sacerdotes y a los fieles", hasta el punto de que el arzobispo había hablado abiertamente de ello a los estudiantes mexicanos del Colegio Americano de Roma en el momento de su despedida.[92] Para concluir, el arzobispo de Morelia anunció que en breve partiría hacia San Antonio, donde tenía previsto reunirse con los obispos mexicanos que residían allí para informarles del pensamiento del pontífice.

La reunión con los obispos en el exilio tuvo lugar el 20 de noviembre de 1928 en presencia de once prelados que, tras conocer las directrices de Roma, decidieron enviar a Pío XI un discurso de respeto en el que expresaban su plena aceptación de lo que el papa decidiera, y dejaron la solución del conflicto totalmente en sus manos.[93] En los días siguientes, los obispos de Sonora y Sinaloa, que no habían podido asistir a la reunión, también manifestaron su adhesión a la carta enviada al papa. En la reunión de San Antonio estuvieron presentes, en cambio, el arzobispo de Durango y el obispo de Huejutla, que, como informó Ruiz y Flores, "como amigos de la defensa armada no dejaron de manifestar sus temores en el caso de un acomodo, pero si no por convicción ciertamente por disciplina se sometieron a la opinión de la mayoría".[94] Junto a ellos, también el obispo de Tacámbaro y el arzobispo de Guadalajara expresaron posiciones similares.[95] Al mismo tiempo, se redactó y publicó una carta pastoral colectiva, que, aunque no contenía ninguna mención a la defensa armada, invitaba a los fieles a perseverar en la resistencia pasiva y pedía al gobierno que respetara los derechos

---

[92] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 16 de noviembre de 1928, *ibidem*, ff. 68r-69r.

[93] Los obispos mexicanos a Pío XI, 20 de noviembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 234, f. 85r.

[94] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 20 de noviembre de 1928, *ibidem*, ff. 91r-92r.

[95] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 23 de diciembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 235, f. 24r.

de la Iglesia. El documento de los obispos no dejaba de mencionar a las principales asociaciones religiosas y católico-sociales comprometidas con el apostolado y la defensa de esos derechos, entre las que también figuraba la Liga.[96] También por ello Fumasoni-Biondi trató de evitar la publicación del texto, sin conseguirlo.[97]

En las intenciones de la Santa Sede, el encuentro de Ruiz y Flores con los obispos mexicanos en San Antonio constituía otro paso significativo hacia una solución de la guerra cristera que reflejara el pensamiento y las expectativas de Pío XI. Los demás peones de la partida iniciada con el viaje de Edmund Walsh a Roma realizaron otros movimientos importantes. Poco después de mediados de noviembre, Miguel Cruchaga se reunió con Morrow, a quien le contó que en la primavera anterior se había puesto en contacto con un importante representante del clero mexicano y que había recibido de él algunas propuestas para resolver el problema religioso en México. Cruchaga también dijo que había discutido esas propuestas con el padre Walsh, quien posteriormente las presentó a Pío XI en el mes de junio.[98] El diplomático chileno también entregó a Morrow una copia del memorando que Walsh había llevado al Vaticano, en cuyos márgenes el embajador señaló ciertas similitudes entre la solución de mínimos propuesta en el documento y el intercambio de cartas entre Burke y Calles en abril de 1928.[99] Hacia finales de mes, el 29 de noviembre de 1928, Walsh también se puso en contacto con Morrow, pidiéndole que se reuniera con él para discutir sobre la situación mexicana.[100]

Tras quedar impactado al enterarse de que la Santa Sede había decidido recurrir a otros intermediarios, que en esos mismos días también se habían dirigido al presidente Calles para pedirle que no comentara nada del asunto al padre Burke,[101] el embajador se negó en cualquier caso a "dar plantón" por el momento al secretario de la National Catholic Welfare Conference, que aún gozaba de la confianza de Calles.[102] Sin embargo, los

---

96 Se conservan varios ejemplares de la carta pastoral en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3f, ff. 79r-83r.

97 Es lo que se desprende de la correspondencia entre Fumasoni-Biondi y Ruiz y Flores (*ibidem*, ff. 74r, 90r).

98 E. A. Rice, *op. cit.*, p. 156.

99 *Ibidem*, p. 160.

100 J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 140 y 141.

101 *Ibidem*, p. 139. *Cfr.* también E. A. Rice, *op. cit.*, p. 156.

102 M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*, *cit.*, p. 23. Comenta al respecto Sheerin: "Calles' admiration for Father Burke was one of the curious features of the negotiations. He hated the Church yet showed almost filial reverence for Burke. At this time he felt sure that

esfuerzos del embajador por llegar a un acuerdo con el presidente mexicano a finales de noviembre —cuando Calles, de acuerdo con el anuncio hecho público el 1o. de septiembre de 1928, dejaría la dirección del país al presidente provisional Emilio Portes Gil— fueron infructuosos. De hecho, Morrow no logró obtener de Calles nada más que la autorización para enviar a México a un delegado apostólico nombrado por la Santa Sede, autorización de la que el Departamento de Estado norteamericano informó a Burke.[103] Fumasoni-Biondi también tuvo que tomar nota de la incoherencia de los nuevos intentos de Morrow, por lo que escribió en un memorando que la entrada de un delegado apostólico en México no podía considerarse

> ...un nuevo paso hacia la solución de la cuestión religiosa en México, puesto que este permiso ya había sido considerado en la primera conversación que el padre Burke mantuvo con el presidente Calles. En consecuencia, la propuesta de este permiso ...no constituye para la Santa Sede ninguna razón para cambiar la posición ya adoptada hace tiempo, es decir, que la Santa Sede no está dispuesta a permitir la reanudación del culto hasta que el gobierno mexicano ofrezca condiciones más favorables que las expresadas en la carta del presidente Calles al padre Burke.[104]

Los ecos de las últimas y febriles iniciativas de Morrow llegaron al Vaticano, donde, como es lógico, no se tuvieron en cuenta.[105]

Un mes después de que Cruchaga informara al embajador estadounidense de su participación en los asuntos mexicanos, Díaz también hizo lo propio, y puso en conocimiento de la Delegación Apostólica en Washington el nombre del diplomático chileno que estaba a punto de ir a Roma para informar detalladamente al papa y a la Secretaría de Estado sobre su actividad en favor de la pacificación religiosa en México. Fumasoni-Biondi ya había recibido una visita del padre Walsh a principios de diciembre, de la que tuvo la impresión —compartida por Burke— de que la Santa Sede ya no quería

---

Burke had been shabbily treated by his superiors, that he had made a sincere effort to defend the Church in Mexico but Church officials had not been willing for him to have the credit of bringing to a conclusion the negotiations he had so succesfully begun". J. B. Sheerin, *op. cit.*, p. 138.

103 Fumasoni-Biondi a Gasparri, 22 de noviembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Pos. 521 P. O., fasc. 235, ff. 14r-15r.

104 Memorando de monseñor Fumasoni-Biondi, 21 de noviembre de 1928, *ibidem*, ff. 21r-22r.

105 Nota de Borgongini Duca, 28 de noviembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 234, f. 72r.

tener nada que ver con Morrow y Calles, por lo que había decidido no valerse de la Delegación Apostólica.[106]

Con cierto candor, el obispo de Tabasco pidió entonces que fuera la propia Delegación Apostólica la que recomendara al Vaticano a la persona que la acorralaba en las negociaciones. A continuación se presenta el texto de la carta enviada por Díaz a la Delegación Apostólica el 14 de diciembre de 1928:

> Excelencia Reverendísima:
>
> Aprovecho la ocasión para comunicar a V. E. unas informaciones relacionadas con la actual situación en México.
>
> El pasado junio, el S. Padre, en una audiencia al P. Edmondo Walsh, S. J., que encabeza las actividades rusas en Estados Unidos, expresó una gran alegría al recibir muchas noticias e informaciones que el mencionado Padre le dio a propósito de Don Miguel Cruchaga. Este eminente diplomático, ex-Embajador de Chile en Estados Unidos, es actualmente Juez Supremo de un Tribunal internacional en México, por llegar a un acuerdo sobre distintas peticiones y solicitudes presentadas por países extranjeros contra México.
>
> El "Status" del Sr. Cruchaga es conocido por Su Santidad y el Embajador de Chile en la Santa Sede, Don Raimondo Subercaseaux, podría confirmarlo aún más.
>
> El Sr. Cruchaga, con un espíritu muy católico, ha querido interesarse por el conflicto religioso en México, y ha abordado este tema con las autoridades mexicanas, con la esperanza de que pronto se pueda encontrar una solución satisfactoria.
>
> Ya que se trata de una "persona bien considerada" por el gobierno mexicano, sus propuestas fueron acogidas con gran simpatía y respeto. Además, visitó en distintas ocasiones al Embajador americano en México, el Sr. Morrow, y trabajaron juntos por la causa común: la paz religiosa.
>
> El Sr. Cruchaga tiene informaciones muy valiosas y recomendaciones que comunicar a la Santa Sede. Él salió de Nueva York hace una semana y se encontrará en París el 14 de dic[iembre]. Desde París irá directamente a Roma para poner sus informaciones y recomendaciones a disposición de la Santa Sede.
>
> Ya que se trata de un diplomático y abogado internacional con una gran reputación, yo lo recomendaría, en plena confianza, a la Santa Sede.

---

[106] "After all their work, Morrow and Burke found the Vatican still dissatisfied with their efforts. Burke began to wonder if he had been eased out of his official role as negotiator… What Fumasoni-Biondi seemed to be saying was that he suspected the Vatican no longer listened to him but bypassed and ignored him. With his passion for definiteness, Burke must have been exasperated by this incomprehensible muddle". J. B. Sheerin, *op. cit.*, pp. 140 y 141.

> He hablado con él y tengo la esperanza de que él pueda servir ampliamente a la causa de la paz religiosa en México.[107]

Monseñor Paolo Marella respondió a Díaz al día siguiente, invitándolo, en nombre del delegado apostólico, a enviar esa misma carta directamente a monseñor Borgongini Duca sin pasar por la Delegación.[108] Sin embargo, el obispo de Tabasco no quedó satisfecho con la respuesta e insistió a Marella para que la Delegación Apostólica presentara oficialmente a Cruchaga ante la Santa Sede.[109] La nueva respuesta de Marella, que no difería de la anterior, delataba cierta resignación ante los acontecimientos que la Delegación Apostólica se veía obligada a observar como simple espectadora.[110] Fumasoni-Biondi fue en parte responsable de toda la situación, porque había mantenido a la Santa Sede sustancialmente a oscuras sobre las negociaciones que habían tenido lugar en los primeros meses de 1928, permitiendo así que las negociaciones tomaran un giro que Roma no podía aceptar. El delegado apostólico en Washington también expiaba el hecho de no ser consciente del papel cada vez más central que asumía Pío XI en la gestión del problema mexicano, lo que no podía conciliarse con los amplios márgenes de discrecionalidad de los que el delegado había creído poder disfrutar.

Así, a finales de 1928, el paso del testigo del eje Burke-Morrow al eje Walsh-Cruchaga podía considerarse un hecho consumado. Ante la reticencia de la Delegación Apostólica a remitir al Vaticano la carta de recomendación del "chileno de Walsh", en los días siguientes Díaz envió una copia de su correspondencia epistolar con Marella directamente a Borgongini Duca, a quien presentó a Cruchaga como "un excelente católico y un inteligente

[107] Díaz a Fumasoni-Biondi, 14 de diciembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 235, f. 12r.

[108] Marella a Díaz, 15 de diciembre de 1928, *ibidem*, f. 9r.

[109] "I have carefully avoided up today to take with the Holy See anything regarding Mexico, directly. I know perhaps better than anyone else that Monseñor Delegate has been selected by our Holy Father to handle all matters relating to Mexico, and I have believed before and I believe now that the Bishops have to accept the Apostolic Delegation as the only channel to treat about the Mexican religious question. I took the liberty of preparing the letter of recommendation in favor of Mr. Cruchaga, because I think it is my duty not to avoid any formal step that might help in the solution of the Mexican crisis, but I consider also my duty to act only in complete accordance with the Apostolic Delegate, and that is the reason why I beg him again to be good enough as to send himself the aforesaid letter". Díaz a Marella, 17 de diciembre de 1928, *ibidem*, f. 10r.

[110] Marella a Díaz, 18 de diciembre de 1928, *ibidem*, f. 11r. Una copia de toda la correspondencia entre monseñor Díaz y la Delegación apostólica en diciembre de 1928 se conserva también en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f.

diplomático".[111] En todo caso, el obispo de Tabasco, quizá previendo la resistencia que encontraría por parte del delegado apostólico en Washington, ya se había protegido pidiendo al preboste general de los jesuitas que transmitiera la recomendación de Cruchaga a la Secretaría de Estado, confirmando el papel que Ledóchowsky seguía desempeñando en los asuntos mexicanos.[112] Walsh, por su parte, envió un mensaje de presentación similar para Cruchaga a monseñor Pizzardo.[113]

Unos días antes, el jesuita norteamericano se había reunido con el embajador Morrow, quien durante su conversación con Walsh había subrayado la necesidad de que la Iglesia reconsiderara su política pasada y ayudara al clero mexicano a abrirse a las nuevas y modernas exigencias de la Revolución; sin embargo, antes que nada, para Morrow era necesario que la Santa Sede definiera una única línea política y hablara a través de un único portavoz. El embajador se mostró convencido de la voluntad del gobierno mexicano de reunirse con un representante autorizado de la Santa Sede. Walsh, por su parte, consideró oportuno que la Santa Sede confiara a una personalidad neutral, aceptable para el gobierno mexicano, la tarea de iniciar las negociaciones exploratorias. Las negociaciones preliminares debían crear un ambiente de entendimiento mutuo y fijar los puntos para un posible acuerdo. Sólo entonces, según Walsh, la Santa Sede podría enviar a México a un delegado apostólico debidamente autorizado para concluir oficialmente las negociaciones. Al informar a Cruchaga de los detalles de la reunión con Morrow, Walsh también expresó algunas consideraciones personales de gran importancia:

> I personally believe that the Mexican Bishops could, with safety, be invited to return to Mexico. The presence of the delegate (who would be in the strongest position if he were not Mexican) would be a guarantee of safety. The Holy See, I understand, desiders that some sort of guarantee be given the Mexican Catholics permitting them to work legally for a reasonable modification of the more objectional provisions of the law. Should the Mexican Government be unwilling to give such a public guarantee, they might be disposed to give a private assurance to a neutral, e.g. – to Ambassador Mo-

---

[111] Díaz a Borgongini Duca, 19 de diciembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 235, f. 8r. Una copia del archivo enviado a Borgongini se conserva también en AHAM, fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto (1928), sección Secretaría Arzobispal, caja 27, expediente 4.

[112] Díaz a Ledóchowsky, 14 de diciembre de 1928, ARSI, Provincia Mexicana, Negotia specialia, 1406, s. n. f.

[113] Walsh a Pizzardo, 14 de diciembre de 1928, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 235, f. 51r.

> rrow, or to yourself. This would save their face, and such a word would not, I think, be broken.[114]

La razón por la que Pío XI había apoyado la implicación de Walsh y Cruchaga en el asunto era la necesidad de plantear las negociaciones con el gobierno mexicano ya no sobre la base de promesas genéricas, como las obtenidas por Burke y Morrow, sino partiendo de garantías concretas de que las leyes anticlericales mexicanas serían modificadas. Eso bastaba para explicar la complejidad de las relaciones y de las iniciativas diplomáticas que hemos tratado de ilustrar hasta aquí. Ahora bien, Walsh sostuvo que en el caso de que el gobierno mexicano no estuviera dispuesto a garantizar oficialmente a su contraparte eclesiástica la posibilidad de modificar la legislación vigente podría dar una garantía de manera confidencial y extraoficial a una tercera persona, Morrow o Cruchaga, y este compromiso, según Walsh, sería respetado.

No se sabe si el jesuita estadounidense hablaba exclusivamente a título personal o si sabía que también estaba interpretando el pensamiento de sus superiores. Por otra parte, parece difícil plantear la hipótesis de que Pío XI, a finales de 1928, pudiera contentarse con una simple garantía privada y oficiosa del gobierno mexicano, teniendo en cuenta su insistencia (manifestada varias veces) en la necesidad de que las autoridades mexicanas ofrecieran garantías creíbles sobre el futuro cambio de las leyes anticlericales, garantías que representaban la única condición posible para la restauración del culto público. La evolución de los meses siguientes demostraría hasta qué punto los nuevos negociadores de Pío XI serían capaces de llevar a la práctica sus directrices.

II. La gestación del acuerdo

El inicio de la presidencia provisional de Emilio Portes Gil, que tomó posesión el 30 de noviembre de 1928 con el encargo de conducir el país hacia las nuevas elecciones (que se celebrarían a finales de 1929), no marcó ningún cambio significativo inmediato en las negociaciones entre el gobierno mexicano y la Iglesia, aunque, a principios de enero, el arzobispo de Morelia escribió a Borgongini Duca que se podía tener "alguna esperanza en el nuevo presidente que no ha querido comentar nada sobre el conflicto religioso y parece haber rechazado la influencia de Calles y del partido obrero llamado CROM. Se sabe que el nuevo presidente ha dado órdenes

[114] Walsh a Cruchaga, 14 de diciembre de 1928, *ibidem*, f. 53r.

de que el culto religioso sea libre en los domicilios particulares y que ha prohibido las ejecuciones sin juicio".[115] Más allá del optimismo de Ruiz y Flores, realmente Portes Gil no tuvo la fuerza política para imponerse al presidente saliente, destinado a regir la suerte de la política mexicana entre bastidores hasta el advenimiento de Lázaro Cárdenas (1934-1940) como presidente de la República.[116] Además de la sombra de Calles, el gobierno de Portes Gil también se vio amenazado por los obregonistas, empeñados en llegar a un ajuste de cuentas con Calles y los componentes más radicales de la formación revolucionaria, considerados los instigadores ocultos del asesinato del general Obregón. Esta amenaza se concretó en marzo de 1929 con el intento insurreccional de los generales Francisco Manzo y José Gonzalo Escobar,[117] que el gobierno mexicano sólo pudo superar gracias al fundamental apoyo económico y militar de Estados Unidos.

Por su parte, el embajador Morrow no parecía dispuesto a resignarse a la negativa de la Santa Sede a negociar sobre la base de sus propuestas. Por ello, tras regresar a Estados Unidos a principios de diciembre para permanecer allí durante dos meses, volvió a discutir la cuestión mexicana en Washington con el padre Burke. A éste le planteó la idea de enviar al presidente provisional Portes Gil una carta firmada por monseñor Ruiz y Flores o por monseñor Díaz, que en nombre de todo el episcopado planteara una petición de mayor libertad para la Iglesia. A ese documento, Portes Gil respondería con otra carta, cuyo borrador ya había sido preparado por Morrow. Sin embargo, en dicho borrador, según Fumasoni-Biondi, había "poco o nada nuevo", no era más que una repetición de los conceptos contenidos en la carta de Calles a Burke el 4 de abril de 1928. Incluso el delegado apostólico, aunque estaba convencido de que era necesario seguir manteniendo relaciones con el embajador ("una persona muy influyente que, según muchos, podría ser el futuro secretario de Estado de los Estados Unidos"), era consciente de la incoherencia de las iniciativas de éste ("que desgraciadamente denotan un desconocimiento del valor y la función de la Iglesia católica y de la Santa Sede"), hasta el punto de plantearse la posibilidad de buscar otros mediadores.[118]

[115] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 2 de enero de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc. 235, s. n. f. (tra f. 48r e f. 49r).

[116] Este último, en 1935, se deshizo del engorroso "protector" enviándolo al exilio, probablemente también bajo la presión de la Casa Blanca, que quería ganar el voto católico estadounidense de cara a las elecciones presidenciales de 1936. Véase, al respecto, J. Meyer, *La cruzada por México*, *cit.*, pp. 266-274.

[117] *Id.*, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 334 y 335.

[118] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 8 de enero de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 521 P. O., fasc., 235, f. 84r.

Sin embargo, los primeros meses de 1929 tuvieron que transcurrir sin que ninguna situación favoreciera la reapertura de las negociaciones. El 9 de febrero de 1929 tuvo lugar la ejecución del joven asesino del general Obregón, José de León Toral, seguida al día siguiente por una imponente manifestación popular, que despertó la irritación del gobierno y provocó varias detenciones. También el 10 de febrero, el tren en el que viajaba el presidente Portes Gil fue bombardeado en las cercanías de Comonfort (Guanajuato), y causó un muerto, pero del que el presidente salió ileso. El ministro del Interior, Felipe Canales, no dudó en atribuir la responsabilidad del atentado a una parte del clero, declaración a la que siguió un decreto por el que se ordenaba a todos los sacerdotes católicos, informar al Ministerio del Interior de su lugar de residencia en un plazo de quince días. El gobierno —declaró Canales— no tenía intención de encarcelar a los sacerdotes ni de inmiscuirse en los asuntos del culto, pero consideraría el incumplimiento de esta obligación como una prueba de complicidad con la rebelión armada de los cristeros.[119]

El obispo de San Luis Potosí se negó a cumplir con las disposiciones del decreto, y declaró también a la prensa que el registro del domicilio de los sacerdotes, aunque no violaba el derecho canónico *per se*, era inconstitucional, injustificado y humillante. De la Mora reiteró la total ajenidad del clero católico a los sucesos del 10 de febrero y recordó al gobierno que la única forma de traer la paz al país era satisfacer los justos deseos del pueblo y reformar las leyes. Las declaraciones del obispo provocaron duras reacciones del gobierno, que lo acusó de incitar a la rebelión y amenazó con tomar represalias contra todos aquellos periódicos que hubieran dado cabida a mensajes de ese tipo. En cambio, otros obispos, como el de Chihuahua y el de Papantla, expresaron abiertamente su condena al atentado a Portes Gil. Otros se limitaron a cumplir con su obligación dentro del tiempo establecido, como los obispos de Querétaro y Zamora.

Poco después —el 3 de marzo de 1929—, en los estados del norte del país, se desencadenó la revolución armada de los generales obregonistas Manzo y Escobar, que en el lapso de un par de días logró sustraer del control del gobierno federal buena parte del territorio de Sonora, Chihuahua y Durango. Aceptando el ofrecimiento de los rebeldes, que para obtener el apoyo de los católicos habían prometido la revocación de las leyes anticlericales y la restitución de las iglesias en los territorios ocupados, el obispo de Sonora, monseñor Navarrete, ordenó la reanudación del culto, suscitando la desaprobación de Ruiz y Flores y de monseñor Marella, que se había he-

[119] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 239 y 240.

cho cargo temporalmente de la Delegación Apostólica en Washington debido a la ausencia de Fumasoni-Biondi (que había regresado a Roma, donde fue recibido por Pío XI a finales de abril).[120] Según Marella, "monseñor Navarrete debería haber reflexionado sobre el hecho de que las iglesias fueran cerradas por una deliberación colectiva del episcopado, aprobada por el Santo Padre, y por tanto debería haber esperado y explicado la situación a sus sacerdotes".[121] El hecho demostraba "cuál es la autoridad y la fuerza de este Comité Episcopal cuando, y no es la primera vez, cada obispo actúa como le parece invadiendo la responsabilidad de los demás obispos e imposibilitando cualquier unidad de acción". Marella, por el contrario, consideraba que las circunstancias atenuantes del caso eran numerosas, hasta el punto de que "parece casi inútil ser demasiado severo con estos excelentes obispos, que anhelan el día del regreso a su patria".[122]

Navarrete había sido abordado al menos un mes antes del inicio de la rebelión por un emisario del general Escobar, quien le había anunciado que, una vez que tomara el control del estado de Sonora, los insurgentes le ofrecerían regresar a su diócesis desde Texas (donde residía en ese momento) y reabrir las iglesias al culto.[123] También en febrero, Escobar había intentado asegurarse el apoyo de los cristeros, cuyas filas en la primavera del año anterior habían alcanzado unos 35,000 combatientes,[124] y que habían consolidado sus posiciones en el centro del país —sobre todo en Michoacán, Jalisco y Colima— gracias al liderazgo del general Enrique Gorostieta. Éste, el 28 de octubre de 1928, tras su nombramiento como comandante en jefe de la Guardia Nacional (es decir, del ejército cristero), había lanzado un Manifiesto a la Nación articulado en quince puntos, cuyo objetivo declarado era restablecer la Constitución de 1857 sin las sucesivas integraciones constituidas por las Leyes de Reforma anticlericales.[125] El acuerdo alcanzado por Escobar en febrero de 1929 con los representantes de Gorostieta y

---

[120] AAV, *Prefettura della Casa Pont.*, *Udienze*, busta 9, fasc. 2, f. 719r.

[121] Marella a Gasparri, 8 de marzo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 529 P. O., fasc. 242, f. 64r.

[122] Marella a Gasparri, 13 de marzo de 1929, *ibidem*, f. 67v.

[123] Navarrete a Ruiz y Flores, 4 de febrero de 1929, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, f. 2r/v. Véase, también, Marella a Gasparri, 8 de marzo de 1929, *cit.*, f. 62r.

[124] Jean Meyer afirma que los cristeros eran 20,000 en julio de 1927 y 35,000 en marzo de 1928 (J. Meyer, *La Révolution mexicaine*, *cit.*, pp. 174-176). Véanse, al respecto, también A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 185.

[125] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 202-205. Una copia del Manifiesto se conserva también en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, ff. 45r-55r.

del Comité Directivo de la Liga preveía, a cambio del apoyo de los católicos al movimiento revolucionario, amplias (pero genéricas) garantías de libertad religiosa y la incorporación de la Guardia Nacional al ejército federal, una vez conquistado el poder por los insurgentes.

Sin embargo, el Plan de Hermosillo, con el que Escobar anunció el inicio de la insurrección y explicó los motivos de ésta, no contenía ninguna mención al problema religioso. Además, el 4 de marzo de 1929, el propio Escobar, al anunciar la derogación de la Ley Calles de 1926, declaró que el artículo 130 de la Constitución seguiría vigente. Junto con la distancia ideológica entre cristeros y obregonistas, la falta de suministro de armas y municiones por parte de estos últimos a los primeros (que se habían comprometido a hacerlo) impidió que la citada alianza se hiciera efectiva.[126] Esto facilitó al gobierno, que movilizó inmediatamente al ejército federal, la represión de la revuelta. El propio Calles, nombrado urgentemente nuevo ministro de Guerra, intervino contra los insurgentes en Veracruz al frente de una columna de 8,000 hombres.[127] Por encima de todo, resultó decisivo el apoyo fundamental, económico y militar, de Estados Unidos, que el 8 de marzo de 1929 anunciaron la continuación de su política de embargo militar en favor del gobierno legítimamente constituido, lo que suscitó las críticas del cardenal Gasparri.[128] Quien empujó al gobierno de Estados Unidos a apoyar activamente a Portes Gil, según Marella, fue más que nadie el embajador norteamericano en la ciudad de México, que creía haber "preparado el camino para futuras concesiones" en materia religiosa, y por ello "aconseja[ba] a su gobierno que apoyara por todos los medios al actual régimen de México".[129]

Las expectativas de Morrow se vieron confirmadas por la buena disposición de Portes Gil a tratar la cuestión religiosa con el padre Burke, que el presidente manifestó al embajador a su regreso de Estados Unidos, en febrero. Por su parte, sin embargo, Burke se negó a reunirse con el presidente mexicano, ya que partía hacia Roma en compañía del delegado apostólico, pero a su vez propuso que Portes Gil enviara a uno de sus representantes debidamente autorizado a Roma, donde podría tratar directamente con las

[126] D. Bailey, *op. cit.*, pp. 242-245.

[127] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 226.

[128] Es lo que refirió a Morrow Walter Lippmann que, durante una estancia en Roma la tercera semana de marzo, se había reunido con el secretario de Estado. Durante la conversación con el periodista, Gasparri establecería el embargo militar estadounidense "favoritism to the enemies of the Church". Lippmann a Morrow, 3 de mayo de 1929, en E. A. Rice, *op. cit.*, p. 168.

[129] Marella a Gasparri, 13 de marzo de 1929, *cit.*, f. 68r.

autoridades vaticanas, gozando de los buenos oficios del propio Burke y de Fumasoni-Biondi, que llegarían a Roma a principios de marzo. El embajador no atendió la sugerencia.[130]

Tras el estallido de la rebelión escobarista, Portes Gil renovó a Morrow la voluntad de discutir un acuerdo con la Iglesia sobre la base de la carta de Calles a Burke el 4 de abril de 1928, en la que expresaba la esperanza de que se pudiera llegar a un acuerdo antes de las elecciones presidenciales de otoño. Era evidente el interés del presidente, ya puesto a prueba por los obregonistas rebeldes, de eliminar cuanto antes un problema que podría favorecer la campaña electoral de los candidatos hostiles al PNR. Fue el caso, sobre todo, de José Vasconcelos, que fue ministro de Educación Pública durante la presidencia de Obregón, y que había hecho de la libertad religiosa uno de los puntos cardinales de su programa y pretendía recibir un amplio apoyo electoral de los católicos, posicionándose como un interlocutor político fiable también para los cristeros.[131] La acción política de Portes Gil hacia la Iglesia fue de la mano de la militar respecto a la rebelión armada. Para derrotarla, el gobierno encargó, a finales de marzo, al general Saturnino Cedillo, dirigir una ofensiva masiva en el estado de Jalisco, destinada a debilitar considerablemente a las fuerzas cristeras.[132]

Morrow informó a William Montavon de la conversación con Portes Gil, expresándole la idea de que si Burke presentara el problema a Roma, el cardenal Gasparri podría inspirarse en la carta de Calles del 4 de abril de 1928, aún sin respuesta, para sugerir al ministro de Asuntos Exteriores mexicano que enviara a uno de sus representantes oficiales a Roma, o que mandara un diplomático pontificio a México. Alternativamente, Gasparri podría proponer por escrito los términos de un acuerdo, que, si la otra parte lo consideraba satisfactorio, pondría fin *ipso facto* al conflicto religio-

---

[130] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 162 y 163.

[131] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 224. Para un balance del trabajo de Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública, véanse J. Meyer, *La Révolution mexicaine*, *cit.*, pp. 122-129, y M. de Giuseppe, *Messico 1900-1930*, *cit.*, pp. 253-271. Para un perfil biográfico, R. Hilton, "José Vasconcelos", *The Americas* 4, 1951, pp. 395-412. La visión personal de Vasconcelos sobre los acontecimientos de aquellos años es el centro de varios volúmenes, a menudo de carácter autobiográfico. Sobre todo, véase J. Vasconcelos, *Breve historia de México*, México, Botas, 1937.

[132] "Cedillo's campaign was of a type the Cristeros had never experienced. The general took great pains to assure both the armed enemy and the civilian populace that he bore no animosity and that he believed in the possibility of a peaceful settlement of the religious question. He ended «reconcentration», sternly restrained his troops from molesting noncombatants, stopped the execution of captured Cristeros, and offered generous amnesties". D. Bailey, *op. cit.*, p. 251.

so.[133] El modelo en el que Morrow pretendía inspirarse, como se desprende de la correspondencia entre Montavon y Burke, era el *modus vivendi* entre la Santa Sede y Checoslovaquia.[134]

La noticia del interés del cardenal secretario de Estado en negociar personalmente el asunto en Roma con un representante mexicano autorizado llegó a Morrow en los días siguientes a través de la diplomacia británica,[135] y fue confirmada a Montavon el 20 de abril de 1929 por Burke. Paralelamente a estos acontecimientos, la Secretaría de Estado, a instancias de la Delegación Apostólica en Washington, solicitó a todos los representantes pontificios en América Latina que pidieran a sus respectivos episcopados que formularan una protesta colectiva en nombre de los fieles para enviarla al presidente norteamericano Hoover, en la que se denunciara la condición religiosa de México y se instara a la intervención pacífica de Estados Unidos en defensa de los derechos de la Iglesia y de los católicos.[136]

El deseo de Portes Gil de llegar a un acuerdo en poco tiempo también fue indicado al Vaticano por una fuente totalmente ajena al servicio diplomático de Estados Unidos y la Santa Sede. Entre finales de enero y princi-

---

[133] *Ibidem*, p. 247; E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 169-171.

[134] Montavon escribió en un memorando confidencial a Burke (que estaba en Roma en ese momento) el 18 de marzo de 1929: "Ambassador Morrow suggest that the Cardinal Secretary of State, referring to this correspondence between ex-President Calles and Father Burke, address to the Government of Mexico a communication similar to that which he addressed to the Government of Mexico on September 5, 1924. In this letter the Cardinal Secretary of State could ask openly that the Government of Mexico give assurances that an Apostolic Delegate would be received with courtesy in Mexico and that the Government would discuss with him controversial questions pending between the Church and the Government. Ambassador Morrow does not know just when it will be opportune to present such a letter but he thinks the opportunity will present itself very soon after the collapse of the present rebellion. He feels that he should have this letter to be held in escrow, but not to be presented until specifically authorized by the representative of the Cardinal Secretary of State. Ambassador Morrow suggested that the Mexican controversy might be handled in much the same way as that of Czeco-Slovakia had been handled". Memorando de Montavon, 16 de marzo de 1929, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, f. 95r. Sobre el *modus vivendi* entre la Santa Sede y Czechoslovakia de 1927, véase E. Hrabovec, "Pío XI e la Cecoslovacchia: un rapporto difficile alla luce delle nuove fonti vaticane", en A. Guasco y R. Perin (eds.), *Pius XI: Keywords-International Conference Milan 2009*, Wien, LIT, 2010, pp. 339-359.

[135] Según Elizabeth Ann Rice, el ministro británico ante la Santa Sede, Henry Getty Chilton, actuó como intermediario entre la Secretaría de Estado y Morrow, comunicándose con el ministro británico en la ciudad de México, sir Esmond Ovey (E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 169-171).

[136] Gasparri a los representantes pontificios en América Latina, 18 de abril de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 528 P. O., fasc. 242, f. 27r.

pios de febrero, un religioso franciscano, Antonio Rabago, se desplazó a la ciudad de México por encargo del obispo de Corpus Christi (Texas), monseñor Emmanuel Ledvina, con el encargo de obtener del gobierno, pasaportes para algunos obispos mexicanos. Rabago, pariente de un coronel del ejército federal, logró ser recibido el 31 de enero de 1929 por Portes Gil, quien, el 2 de febrero, en una reunión posterior, le propuso actuar como intermediario entre el gobierno y la Santa Sede para resolver el conflicto religioso. Según informó posteriormente el franciscano, la cuestión se trató a nivel político en una reunión del gobierno, a la que asistieron Portes Gil, Calles, el ministro de Guerra, Joaquín Amaro, Felipe Canales y otros funcionarios, además del propio Rabago. Al comienzo de la reunión, Portes Gil expresó su deseo de que se resolviera la cuestión religiosa, lo que despertó la ira de Canales y Calles, que lanzó numerosos insultos y calumnias contra el clero y el papa. Siempre, según Rabago, en un momento de furia, el expresidente mexicano intentó incluso disparar al franciscano, que había defendido a la Iglesia afirmando que la única condición para negociar era la reforma de los artículos de la Constitución contrarios al derecho de libertad de culto.

El desarrollo de la reunión y los acontecimientos posteriores fueron comunicados personalmente por Rabago a la Delegación Apostólica en Washington, que le encargó la elaboración de un memorando.[137] Además de los elementos más problemáticos del relato —como el intento de Calles de asesinar a Rabago "en ese mismo instante", o la acusación hecha al propio Calles de ser el instigador del atentado contra el tren presidencial el 10 de febrero de 1929— que se consideró fiable en Washington,[138] Marella tuvo la impresión de que Portes Gil estaba deseoso de encontrar una solución, y que el único que se oponía era Calles, "que sigue siendo, por desgracia, el árbitro del destino de México".[139] Al comunicar la noticia de Rabago, Marella también afirmó que estaba al tanto de la voluntad de Portes Gil de tratar

[137] "Account on my trip to Mexico City", s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 531 P. O., fasc. 247, ff. 29r-31r. El memorando fue enviado al Vaticano el 24 de abril de 1929.

[138] Marella escribió: "Las noticias que recibimos sobre el padre Rábago parecían tan extraordinarias que era difícil creerlas antes de tener razones suficientes. Pero el padre Rábago, joven y lleno de visión, salió del interrogatorio con honor: habló con franqueza, respondió a las dificultades y dio a todos la impresión de un excelente religioso, entusiasta si se quiere, pero no como para decir mentiras". Marella a Gasparri, 24 de abril de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 531 P. O., fasc. 247, f. 5r. Sobre la actuación del religioso franciscano a lo largo del conflicto religioso, véase Y. Solís, "De misionero a pacificador: intentos fracasados de Antonio J. Rabago O.F.M.", en M. G. Aguirre Cristiani y N. Pérez Rayón y Elizundia (eds.), *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX. Actores, ideologías y prácticas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco-Editorial Terracota, 2020, pp. 331-357.

[139] Marella a Gasparri, 24 de abril de 1929, *cit.*, f. 5r/v.

inmediatamente con el Vaticano, manifestada por el propio presidente al embajador Morrow.

Mientras tanto, en México, para presionar a la Santa Sede para que atendiera las demandas del gobierno, el banquero Manuel Echevarría, amigo de Portes Gil y Legorreta, propuso a Morrow que el obispo de Chihuahua, Antonio Guízar y Valencia, de notoria transigencia, fuera a Roma para ofrecer al papa un marco de la situación favorable a la rápida conclusión de un acuerdo.[140] Echevarría se ofreció a pagar los gastos del viaje, que efectivamente se realizó a principios de mayo.[141] Sin embargo, la iniciativa del banquero no dio resultados significativos. Igual de infructuoso fue el interés del obispo de Oklahoma, monseñor Kelley, quien a finales de abril trató de sondear la disposición del Partido Republicano americano para promover una solución al problema religioso mexicano, y contactó con algunos de sus líderes, entre los que se encontraba el senador William Borah.[142]

En cambio, una serie de declaraciones divulgadas en la prensa por Portes Gil y el arzobispo de Morelia fueron decisivas para poner en marcha definitivamente la maquinaria negociadora. En una entrevista publicada el 2 de mayo de 1929 en el *New York Times*, el presidente mexicano afirmaba que no creía que la Iglesia católica como tal estuviera implicada en la revolución escobarista, aunque se quejaba de que algunos católicos de Jalisco, Michoacán y Guanajuato se habían levantado en armas durante algún tiempo en abierta contradicción con los principios de la moral cristiana y en contraste

---

[140] La misma petición fue presentada a la Delegación Apostólica en Washington el 10 de abril de 1929. Echevarría a Fumasoni-Biondi, 10 de abril de 1929, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, ff. 139r-142v.

[141] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 174 y 175. La llegada de Guízar y Valencia a Roma fue anunciada por telégrafo por el arzobispo de Morelia el 2 de mayo de 1929. *Cfr.* Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 2 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, folio sin número entre f. 75 y f. 76. Dos días más tarde, Ruiz y Flores escribió un informe más detallado a Borgongini Duca, informándole que el obispo de Chihuahua se iba a Roma "bajo la presión de un tal Don Manuel Echevarría, quien desearía, cueste lo que cueste, cualquier acuerdo posible en el conflicto religioso. Este señor se hace cargo de los gastos del viaje y ha insistido en el ánimo de Monseñor Guízar después de que este hubiera desistido aquí, en Washington. Monseñor Guízar, al comunicarme por teléfono desde Nueva York su resolución de ir a Roma, me confesó que lo hacía por temor a los daños que sufriría si no satisfacía a este tal Don Echeverría, que tiene un carácter dominante y desgraciadamente habla con mucha facilidad a espaldas de los que no comparten sus ideas". Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 18 de mayo de 1929, *ibidem*, f. 43r.

[142] Monseñor Kelley, que después de muchos años había vuelto a participar activamente en la cuestión religiosa de México, informó detalladamente a William Montavon sobre la iniciativa. La documentación relativa se conserva en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", ff. 161r-178r.

con la actitud de los representantes más autorizados del catolicismo, que predicaban el respeto a la ley y a la autoridad constituida. El presidente declaró también que en México siempre se respetaría la libertad religiosa y que el clero católico podría reanudar libremente sus actividades a condición de que respetara las leyes del país.[143] Ese mismo día, monseñor Ruiz y Flores contestó a las declaraciones de Portes Gil confirmando la plena disponibilidad de la Iglesia para cooperar con el presidente en cualquier esfuerzo encaminado a mejorar las condiciones del pueblo, y pidiendo respetuosamente al gobierno que reconsiderara la legislación vigente en materia religiosa con espíritu de patriotismo y buena voluntad.[144] Las posibles dificultades podrían haberse resuelto mediante el nombramiento de representantes autorizados por la Iglesia y el gobierno. Lo que la Iglesia pedía era la libertad necesaria para trabajar por el bienestar de la nación, sobre la base de una "separación amistosa" del Estado. Años más tarde, el arzobispo afirmó que en aquella coyuntura había seguido una directriz de la Delegación Apostólica en Washington.[145]

Las palabras del prelado fueron seguidas, el 7 de mayo, por una nueva declaración a la prensa de Portes Gil, preparada de acuerdo con Morrow, en la que el presidente agradecía la posición expresada por Ruiz y Flores, y lo invitaba a discutir exhaustivamente el tema.[146] El obispo Marella expresó a Gasparri su "tibia opinión de que la invitación de Portes Gil al obispo Ruiz debería ser sin duda aceptada". No se trataba, según Marella, de con-

[143] D. Bailey, *op. cit.*, p. 253.

[144] "The religious conflict in Mexico arises from no cause which cannot be corrected by men of sincere good will. As an evidence of good will, the words of President Portes Gil are most important. The Church and her ministers are prepared to cooperate with him in every just and moral effort made for the betterment of the people. Not able in conscience to accept laws that are enforced in my country, the Catholic Church in Mexico, not willfully, but as a solemn duty, has found it necessary to completely suspend all acts of public worship. With sincere respect, I ask the Government of my country to reconsider existing legislation in a spirit of sincere patriotism and good will, to the end that steps be taken to remove the confusion between religion and politics and prepare the way for an era of true peace and tranquility" (*New York Times*, 3 de mayo de 1929, cit. *ibidem*, pp. 253 y 254). La versión española del texto, publicada por la prensa mexicana, se encuentra en E. Olmos Velázquez, *op. cit.*, p. 403.

[145] L. Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, *cit.*, p. 93. El dato, confirmado en el momento de los hechos por William Montavon a un funcionario del Departamento de Estado, se refleja también en un borrador del artículo elaborado por Montavon y Ruiz y Flores, que se conserva en AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, ff. 179r-181r. *Cfr.* D. Bailey, *op. cit.*, pp. 255 y 256.

[146] "Si el arzobispo Ruiz deseara discutir conmigo, dice el señor presidente Portes Gil, no tendría inconveniente en tratar con él", *El Universal*, 8 de mayo de 1929, ahora en *Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992*, *cit.*, vol. I, pp. 183 y 184.

ferir necesariamente a monseñor Ruiz y Flores "el carácter de representante oficial de la Santa Sede, sino solo una autorización para iniciar un *pour parler* del que luego debería resultar la designación de representantes de ambas partes para el inicio de las conversaciones". Sin embargo, era necesario que esa autorización fuera dada explícitamente por la Santa Sede a Ruiz y Flores, "para evitar los inconvenientes que se produjeron cuando el padre Burke fue a hablar con Calles; y más necesario aún sería que el obispo Ruiz presentara por escrito a Portes Gil los puntos que debían servir de base para el inicio de las conferencias".[147]

Mientras tanto, al margen de estos acontecimientos, Miguel Cruchaga se había puesto en contacto con Morrow el 3 de mayo de 1929, y le dijo que recientemente había hablado de un posible acuerdo con Pío XI,[148] informándole además que el padre Walsh estaba entonces en México para recabar información sobre el asunto. Al día siguiente, el propio Walsh visitó al embajador norteamericano, al que comunicó que el papa era partidario de una solución rápida al problema religioso, pero que deseaba recibir información fiable sobre la situación real de la Iglesia en México. Precisamente por esa razón, Walsh se encargó de ir a México, sin tener, sin embargo, ninguna autoridad para iniciar las negociaciones.[149] El jesuita norteamericano se hizo cargo de la delicada misión a principios de febrero de 1929 por indicación del preboste general de la Compañía de Jesús, Ledóchowsky, quien —como ya se ha señalado anteriormente— es legítimo suponer que actuaba de acuerdo con la Santa Sede, pero presentó el asunto a Walsh como una decisión personal, pidiéndole que le informara exclusivamente a él.[150] Ledóchowsky aconsejó a Walsh que mantuviera su total anonimato y actuara de acuerdo con Cruchaga. Según las instrucciones del preboste ge-

[147] Marella a Gasparri, 8 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 28r.

[148] Este es el relato de la conversación con Pío XI, recogido por Cruchaga en el citado artículo de 1949: "En larga, y para mí inolvidable audiencia, que me fue obtenida rápidamente por nuestro Embajador ante la Santa Sede, don Ramón Subercaseaux, di detallada cuenta al Santo Padre Pío XI de mis gestiones y de la forma en que se podría proyectar, a mi juicio, un arreglo de la situación. El papa estaba más impuesto que yo mismo de la actualidad mexicana… Aprobaba el Sumo Pontífice mis ideas de que era a todas luces conveniente y necesario reabrir las iglesias y restablecer el ejercicio del culto. Fue escuchando con paternal benevolencia, y al término de esta audiencia de más de una hora, Su Santidad me dio su paternal bendición, estimulándome a proseguir en lo que llamó «mi cristiana tarea»". M. Cruchaga Tocornal, *op. cit.*, pp. 237 y 238.

[149] E. A. Rice, *op. cit.*, p. 176.

[150] Ledóchowsky a Walsh, 3 de febrero de 1929, ARSI, Registri, Prov. Marylandiae, VII (1925-1929), p. 363. Véase, también, M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*, *cit.*, p. 19.

neral, el obispo Díaz también debía permanecer en la oscuridad en relación con la presencia de Walsh en México.

Sin embargo, a causa de la rebelión escobarista,[151] Walsh no llegó a México hasta el 1o. de mayo de 1929, en compañía de Cruchaga, y viajando con ropa secular como profesor de la Universidad de Georgetown. La dificultad de mantener el anonimato[152] se complicó por el hecho de que unos días antes de partir hacia México, Walsh había sido invitado a cenar por el presidente de los Estados Unidos, Herbert Hoover, unido al jesuita por una amistad que se remontaba a la época de la misión pontificia de ayuda a Rusia, cuando Hoover era director de la American Relief Administration. En esa ocasión, Walsh creyó oportuno informar de su inminente viaje al presidente, quien se ofreció a informar por telégrafo al embajador norteamericano en la ciudad de México, sugiriéndole que se pusiera a disposición del jesuita para alcanzar una solución al conflicto religioso.[153] Por lo tanto, es probable que a Morrow no le sorprendiera la visita del jesuita recibida el 4 de mayo de 1929.[154]

Una vez en México, el jesuita se reunió con algunos obispos y otros prelados, así como con cierto número de laicos, y constató la presencia de notables diferencias de opinión que, según Walsh, sólo podrían reconducirse a la unidad mediante una decisión del papa, a la que los católicos mexicanos se someterían con espíritu de obediencia. Según el relato del jesuita, el intercambio de mensajes entre Portes Gil y Ruiz y Flores lo pilló por sorpresa, impresionándolo positivamente.[155] Por ello, el 7 de mayo de 1929, Walsh telegrafió a Ledóchowsky y le señaló que las primeras declaraciones publicadas en la prensa esos días merecían una acogida favorable por parte de la Santa Sede.[156] Tres días después, también Agustín Legorreta, de México, informó a la Secretaría de Estado en este sentido, utilizando la nunciatura en París. Para el banquero, dichas declaraciones habían causado una exce-

[151] Walsh a Ledóchowsky, 18 de marzo de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Epistolae, 1009, Particulares 1929, n. 22, s. n. f.

[152] Lo sacó a la luz el provincial de los jesuitas de Maryland, al que se le había pedido que informara a Walsh del encargo que le había hecho Roma. Phillips a Ledóchowsky, 20 de febrero de 1929, ARSI, Prov. Maryland, Epistolae 1028 (1929), Praep. Prov., n. 15.

[153] "Rapport du Révérend Père Edmond Walsh, S.J. sur le reglement du conflit religieux au Mexique, Mai-Juin 1929", 14 de agosto de 1929, *cit.*, f. 2r.

[154] "Por entonces Monseñor Ruiz y Flores ignoraba que el Padre Edmundo Walsh, S. J., se encontraba ya en México, con instrucciones de la Santa Sede de reunir datos. Pero Mr. Morrow sí lo sabía". J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 623.

[155] "Rapport du Révérend Père Edmond Walsh, S.J. sur le reglement du conflit religieux au Mexique, Mai-Juin 1929", 14 de agosto de 1929, *cit.*, f. 2r.

[156] Walsh a Ledóchowsky, 7 de mayo de 1929, *ibidem*, s. n. f.

lente impresión tanto entre los católicos como en el gobierno, y era oportuno aprovechar inmediatamente el clima positivo que se había creado. Para ello, Legorreta consideró que no era posible, aunque fuera deseable, recibir a un representante mexicano autorizado en Roma: la mejor solución sería más bien un intercambio de cartas entre el obispo Ruiz y Flores y Portes Gil, cuyo contenido sería aprobado previamente por la Santa Sede. Sin embargo, para Legorreta era necesario aclarar algunos puntos, en particular el estatus del padre Burke (de quien el banquero se preguntaba si era un delegado apostólico) y del padre Walsh, cuya presencia en México ya no era ningún misterio y suscitaba muchas preguntas. A este respecto, monseñor Marella, a quien Gasparri preguntó si tenía noticias de Walsh, "que supuestamente estaba en México con el Señor Cruchaga",[157] contestó que ignoraba totalmente "dónde se encuentra y a qué se dedica el padre Walsh, que nunca informó a esta Delegación sobre sus planes", afirmando que, en cambio, la situación mexicana hacía "más deseable que nunca una unidad de acción".[158] También Legorreta, hablando en nombre de Morrow, dijo estar convencido de que para obtener resultados apreciables, la acción de la Santa Sede debía concentrarse en una sola persona.[159]

Es inevitable preguntarse, examinando el contenido de todas estas comunicaciones, quién sabía realmente lo que ocurría en México aquellas semanas tan agitadas. La ausencia —al menos aparente— de una dirección única y claramente identificable dio lugar a las más diversas interpretaciones por parte de los distintos actores implicados en la cuestión mexicana, dificultando la realización de un camino coherente y unitario.[160] Esta confusión, sin embargo, tenía su origen en algo que, según Marella, había sido "siempre manifiesto en todo este triste asunto mexicano: la absoluta falta de unidad entre los obispos y la desconfianza mutua de unos contra otros".[161] De hecho, es razonable plantear la hipótesis de que si el episcopado mexicano se hubiera expresado siempre con una voz única y compartida, los acontecimientos podrían haber tomado un rumbo diferente y haber seguido un

157 Gasparri a Marella, 10 de mayo de 1929, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3h, f. 264r.

158 Marella a Gasparri, 10 de mayo de 1929, *ibidem*.

159 Legorreta a Maglione, en Maglione a Gasparri, 11 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, ff. 15r-16r.

160 El historiador Manuel Olimón Nolasco habló al respecto de "diplomacia insólita". Véase *id.*, *Diplomacia insólita. El conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*, México, Imdosoc, 2006.

161 Marella a Gasparri, 5 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 5v.

curso más lineal. Sin embargo, desde el principio fue evidente la divergencia de opiniones sobre la actitud a tomar frente a la persecución del gobierno; en este contexto, el intento de crear una unidad en el verano de 1926 se tradujo —como se ha visto— en la imposición sustancial a todos los obispos de una línea a seguir, dictada por las almas más intransigentes del catolicismo mexicano. Las consecuencias de esa decisión, que se reveló como un auténtico punto de no retorno, mostraron sus efectos incluso años después.

La Secretaría de Estado también tuvo que pagar el precio de la situación y, a la luz de la documentación considerada hasta ahora, a veces daba la impresión de seguir los acontecimientos en lugar de dirigirlos. Por otro lado, hubo otros elementos que condicionaron la actuación de la Secretaría de Estado en esa coyuntura. Si queremos limitarnos a dos, en primer lugar, debemos recordar el papel preponderante que desempeñó Pío XI en la resolución de la cuestión mexicana. La publicación de la carta *Paterna sane* y de la encíclica *Iniquis afflictisque*, la suspensión del culto en julio de 1926, las directivas dadas a monseñor Díaz en noviembre de 1927, las comunicadas a Ruiz y Flores en octubre de 1928 y, finalmente, la decisión de remitir a Walsh y Cruchaga para futuras negociaciones, "plantando" a Burke, Morrow y Fumasoni-Biondi. Todas estas decisiones, cada una destinada a influir en los acontecimientos, eran directamente atribuibles a Pío XI. Otra línea de interpretación sugiere que la solución del problema mexicano propiciada por los arreglos de 1929 debe enmarcarse en el contexto de los cambios que sufrió la Secretaría de Estado en los primeros meses de ese año. La estipulación de los Pactos de Letrán con Italia (11 de febrero de 1929) no afectó sólo a la posición internacional de la Santa Sede —permitiéndole una mayor libertad de movimientos y facilitando, al menos potencialmente, sus relaciones precisamente con aquellos regímenes anticlericales, como México, que hasta ese momento habían podido considerar al papa sólo como cabeza religiosa—, sino que también fue el preludio de una importante reorganización interna. Borgongini Duca, que como secretario de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios había seguido personalmente la evolución de la situación religiosa en México, constituyendo un punto de referencia operativo fundamental tanto para Pío XI como para el episcopado local, estaba a punto de asumir el prestigioso cargo de primer nuncio apostólico en Italia, al que fue promovido oficialmente el 7 de junio de 1929. Fue sustituido por el suplente de Asuntos Ordinarios, monseñor Giuseppe Pizzardo. La conclusión de los Pactos de Letrán en los meses siguientes preludió también el cese del cardenal Gasparri en la Secretaría de Estado. Las profundas diferencias de enfoque entre Gasparri

y Pío XI, que a lo largo de los años había mostrado una creciente impaciencia por la excesiva autonomía del cardenal y su pragmatismo, surgieron con gran claridad en el momento de la estipulación de los pactos y su posterior aplicación.[162] La solución del conflicto religioso mexicano también es de gran interés desde ese punto de vista, ya que constituyó una de las últimas decisiones importantes tomadas por la Santa Sede en presencia de Gasparri como secretario de Estado. Teniendo en cuenta estas consideraciones generales, es posible examinar con más detalle los acontecimientos que marcaron el acercamiento entre la Iglesia y el Estado durante las últimas semanas de la Cristiada.

III. ¿Laicidad o justicia? La Santa Sede y los arreglos del 21 de junio de 1929

En respuesta a Agustín Legorreta, que había pedido aclaraciones sobre quién —entre los eclesiásticos implicados hasta ese momento en las negociaciones con el gobierno— podía hablar en nombre de la Santa Sede, Gasparri explicó que Ruiz y Flores era el fideicomisario de la Santa Sede y había recibido “las instrucciones oportunas”.[163] Con toda probabilidad se refería a las instrucciones que el arzobispo de Morelia había recibido de Pío XI el mes de octubre anterior, aunque a los pocos días llegaran nuevas directrices. De momento, sin embargo, según telegrafió Gasparri a Marella, era oportuno que “antes de actuar, monseñor Ruiz interrogara a los obispos o a sus fideicomisarios sobre lo que había que hacer”. Sólo después de comunicar los resultados de esta consulta, la Secretaría de Estado indicaría

[162] G. Coco, *Eugenio Pacelli cardinale e segretario di Stato*, *cit.*, pp. 52-77; *id.*, “L’«anno terribile» del cardinale Pacelli e il più segreto tra i concistori di Pio XI”, *Archivum Historiae Pontificiae* 47, 2009, pp. 154-183. En este sentido, John Pollard subrayaba que uno de los síntomas del alejamiento cada vez mayor entre Gasparri y Pío XI se podía identificar en el hecho de que en julio de 1926 el pontífice había decidido apoyar una posición intransigente del cardenal Boggiani contra otra más moderada del cardenal secretario de Estado, referente a la cuestión mexicana: “One sign of the increasing distance between Gasparri and Pius XI is to be found in the fact that, during the discussions on the persecution of the Church in Mexico, back in 1926, the pope had accepted the Boggiani thesis against the advice of his own careful, cautious Secretary of State who had had his own diplomatic experience in Latin America. Pius XI may also have felt that, with the signing of the Lateran Pacts in 1929, and thus the resolution of the greatest problem facing the Holy See, there was no further need for such a master of papal diplomacy as the venerable Gasparri”. J. Pollard, *The Papacy in the Age of Totalitarianism*, New York, Oxford University Press, 2014, pp. 239 y 240.

[163] Gasparri a Maglione, 13 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, f. 12r.

sus directrices.[164] El hecho de que Gasparri, al dirigirse a la Delegación en Washington, sintiera la necesidad de reiterar que "monseñor Ruiz siempre había sido y seguía siendo el fideicomisario de la Santa Sede, de la que conocía la mente", ejemplificaba aún más la confusión que se había ido creando a raíz de las convulsas negociaciones de esos meses. En este sentido, el secretario de Estado pidió a Legorreta que informara a Walsh y "que llegase a un acuerdo con monseñor Ruiz para ayudarle, si fuera necesario, en su acción".[165] Por su parte, la Delegación Apostólica demostró que se había mantenido fiel a las indicaciones expresadas por Pío XI a finales de 1928, como atestigua un despacho de Marella a Gasparri:

> Las últimas instrucciones del Santo Padre fueron las que se dieron verbalmente a monseñor Ruiz en octubre de 1928 durante su estancia en Roma, a saber: "El Santo Padre permitiría el regreso de los obispos si el gobierno mexicano autorizara a una persona a negociar seriamente con la S.S. sobre la base de la reforma de la Constitución, y tan pronto como en el curso de las negociaciones hubiera suficientes garantías para la libertad de la Iglesia". Si esta sigue siendo la voluntad del Santo Padre, ¿podría el arzobispo Ruiz tenerlo presente como base de discusión? Me parece, en definitiva, que el arzobispo Ruiz debería recibir instrucciones precisas al respecto.[166]

Mientras tanto, Walsh continuó llevando a cabo su propia misión de forma autónoma comunicándose con el preboste general Ledóchowsky a través de la criptografía diplomática chilena. Esto significaba que los mensajes de Walsh salían de la embajada chilena en la ciudad de México —donde el primer secretario de la embajada, Sergio Montt y Rivas, se había puesto a disposición del jesuita por orden de Cruchaga— y llegaban a la embajada chilena ante la Santa Sede, donde el embajador Subercaseaux se encargaba de dirigirlos a sus destinatarios. Este mismo procedimiento garantizó en las semanas siguientes la comunicación entre la Santa Sede y sus fideicomisarios durante las negociaciones en la ciudad de México. Sin embargo, era un sistema que distaba mucho de ser infalible, y que en el momento menos oportuno podía reservar sorpresas desagradables. A este respecto, Subercaseaux, disculpándose con monseñor Pizzardo por los frecuentes errores de transmisión en los telegramas, afirmó que esos errores "tal vez vienen de México", pero que, por otro lado, los telegramas "en el fondo siempre se comprenden".[167]

164 Gasparri a Marella, 13 de mayo de 1929, *ibidem*.

165 Gasparri a Maglione, 13 de mayo de 1929, *cit*.

166 Marella a Gasparri, 8 de mayo de 1929, *cit.*, ff. 223r-224r.

167 Subercaseaux a Pizzardo, 18 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, f. 72r.

A la luz de los acontecimientos posteriores, las palabras del embajador chileno sonaron como un siniestro presagio, aunque en realidad por el momento los mensajes de Walsh eran comprensibles. El 12 de mayo de 1929 el jesuita comunicó los primeros resultados de las consultas con los obispos y católicos mexicanos. El texto del telegrama, por las razones explicadas anteriormente, estaba en español, que también iba a ser la lengua oficial de las comunicaciones posteriores de Walsh con la Santa Sede:

> Después conservación cinco Obispos, varios prelados y laicos competentes mexicanos y extranjeros, encuentro divergencias opiniones únicamente reconciliables por decisión Su Santidad a la cual todos se someterían por espíritu sinceramente católico.
>
> Después de invocar a Dios y de madura reflexión mi opinión personal es la siguiente:
>
> Sangrienta revolución católica de Jalisco se convertirá en holocausto inocentes curso dos semanas próximas en vista decisión Gobierno de enviar 15.000 soldados bien armados y envanecidos con victoria alcanzada revolución norte. Opino Gobierno inevitablemente triunfará. Diariamente hay ejecuciones y deportaciones en represalia. En vista de inutilidad resistencia esta rebelión armada que me parece carece de una de las condiciones esenciales requeridas por la teología católica y debe terminarse para evitar inútil efusión de sangre y miseria prolongada.
>
> Primera negociación práctica sería apertura iglesias y restablecimiento del culto bajo condiciones y reservas destinadas salvaguardar derechos imprescriptibles Iglesia; lo que haría desaparecer automáticamente las causas de la rebelión.[168]

En la continuación de su largo telegrama, Walsh afirmaba que ya había discutido con Morrow y Cruchaga un primer borrador de acuerdo, que enviaría en los días siguientes. Morrow había propuesto a Walsh reunirse con Portes Gil, pero el jesuita se había negado, en vista del carácter puramente privado de su presencia en México y la falta de una autorización adecuada. Para finalizar, Walsh informó que la invitación dirigida por Portes Gil al arzobispo de Morelia para "empezar negociaciones" había sido "unánimemente aplaudida por opinión pública y toda la prensa", y subrayaba la oportunidad de "aprovechar inmediatamente optimismo general". En respuesta, la Santa Sede, al aprobar el trabajo de Walsh, lo invitó a enviar al Vaticano una copia del proyecto elaborado con Morrow y Cruchaga, y a

[168] Walsh a Ledóchowsky, en Cruchaga a Subercaseaux, 12 de mayo de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s.n.f.

ponerse de acuerdo para todo lo demás con monseñor Ruiz y Flores y el delegado apostólico en Estados Unidos.[169]

Como se desprende del telegrama reproducido más arriba, Walsh había renunciado a poner como condición del acuerdo la modificación de las leyes anticlericales o, al menos, una garantía adecuada de que ésta se produjera, y se limitaba a afirmar que la reapertura de las iglesias y el restablecimiento del culto público se producirían "en función de condiciones y reservas destinadas a salvaguardar los derechos inalienables de la Iglesia". Impresión que se confirma plenamente al leer el proyecto enviado por Walsh (esta vez no a Ledóchowsky, sino directamente al cardenal Gasparri) el 17 de mayo de 1929:

> Propongo proyecto siguiente solo para establecer *modus vivendi* indispensable para salvar fe pueblo mexicano amenazada por falta culto y propaganda hostil. Iglesia así restablecida tendrá posibilidad trabajar por medios legales para obtener mejores condiciones lo que historia confirma recordando leyes penales Gran Bretaña, *Kultur Kampf* Alemania y persecuciones recientes francesas. Insisto proyecto no es solución completa sino iniciación tolerable pues mi opinión es que restauración integral es absolutamente imposible circunstancias actuales.

La premisa del discurso de Walsh, más allá de la comparación histórica con las experiencias de los católicos en Gran Bretaña, Alemania y Francia, no difiere de los resultados a los que llegaron en los meses anteriores, Burke, Morrow y Ruiz y Flores. En cambio, el proyecto real era más detallado:

> Primero. Apertura inmediata iglesias al servicio culto bajo garantía que registro sacerdotes se hará solamente en listas auténticas globales presentadas por obispos respectivos como en Estados Unidos sin admitir derecho gobierno ni de nombrar, facultar ni cambiar sacerdotes. Limitación sacerdotes será determinada según necesidades de cada localidad en conferencias entre autoridades eclesiásticas y gobierno federal lo que será posible por interpretación pertinente del artículo constitucional 130.
>
> Segundo. Declaración simultánea gobierno repudiaría su intervención en vida interior Iglesia y esta afirmaría su abstención en vida política y electoral del país.
>
> Tercero. Como interpretación del artículo tercero de la Constitución y especialmente del párrafo segundo, sería permitido que asociaciones particu-

[169] Subercaseaux a Cruchaga, 16 de mayo de 1929, *ibidem*, s. n. f. El borrador vaticano del telegrama, entregado personalmente por monseñor Giovanni Battista Montini al embajador de Chile ante la Santa Sede, se encuentra en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, f. 36r.

lares, educativas y cultuales que puedan establecerse dentro de un espíritu católico, formadas por laicos apostólicos, puedan dar instrucción religiosa a petición padres y fuera de los establecimientos oficiales y las horas fijadas en los programas oficiales. Esta instrucción además de poder ser dada dentro de las iglesias no solamente los domingos sino en los días de la semana podría ser dada también en casas de propiedad o arrendadas por las asociaciones particulares indicadas o bien en las dependencias de las iglesias. Este sería primer paso hacia probable establecimiento escuelas libres.

Si la Iglesia acepta este número considero que quedaría afirmado y retenido su derecho imprescriptible de enseñanza. Si el gobierno lo rechaza quedaría descubierto en sus malignas intenciones.

Cuarto. Iglesia acepta en principio clero debe ser nacional y se preparará para ello. Tal preparación requiere naturalmente estar en posesión seminarios colegios preparatorios para poder así conformarse deseos gobierno. Se pediría devolución tales edificios indispensables para ello.

Quinto. Igualmente para que las iglesias puedan funcionar en bien del pueblo es indispensable que los obispos y sacerdotes locales tengan sus habitaciones y se pedirá la devolución de los obispados y casas parroquiales, como asimismo la devolución de algunos otros por determinarse confiscados desde la iniciación de presente conflicto religioso. Ejemplo Francia sería invocado.

Sexto. Iglesia se empeñaría en un programa de acción social favorecer necesidades pueblo mexicano conforme acción en Italia, Alemania, Estados Unidos y otros.

Séptimo. Aceptado este *modus vivendi*, gobierno garantizaría derecho formular peticiones vías legales para modificación otros artículos que contrarían derechos civiles y religiosos de católicos como ciudadanos.[170]

Es interesante subrayar, al margen de la propuesta de acuerdo, cómo Walsh basaba el futuro entendimiento entre el Estado y la Iglesia en una interpretación "benévola" del texto constitucional, que en cierto modo preludiaba una distorsión de la propia Constitución. Este hecho era particularmente evidente en el tercer punto, donde el jesuita afirmaba que la facultad de impartir la educación religiosa fuera de los edificios y horarios escolares —que no era en sí misma negada por el artículo 3o. de la Constitución de 1917— sería "un primer paso hacia el probable establecimiento de escuelas libres", que en cambio —eso sí— quedaba expresamente prohibido a los ministros de culto y a las asociaciones religiosas por el segundo párrafo del mismo artículo 3o. Lo mismo ocurría con el cuarto punto. Aquí Walsh, haciendo suya la norma contenida en el artículo 130, según la cual el clero de-

170 Walsh a Gasparri, en Cruchaga a Subercaseaux, 17 de mayo de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s.n.f.

bía ser mexicano de nacimiento, reclamó para la Iglesia el derecho a poseer seminarios para llevar a cabo una formación adecuada de sus sacerdotes en el espíritu "nacional", de conformidad con el dictado constitucional que, sin embargo, en el artículo 27 negaba a las "asociaciones religiosas llamadas iglesias" el título legal para adquirir o poseer bienes inmuebles.

Si, por un lado, este proyecto adolecía de cierto *wishful thinking* y no preveía una "restauración integral" de los derechos de la Iglesia, por otro, en conjunto, era más detallado y favorable a la Iglesia que todos los intercambios de cartas anteriores que habían tenido como protagonistas a Burke, Calles y Ruiz y Flores. Sin embargo, este último formuló ciertas reservas sobre la eficacia de la acción emprendida por el jesuita, de la que, por otra parte, afirmó no saber nada. Ciertamente, Walsh, según el arzobispo de Morelia, "no parece el más adecuado en las actuales circunstancias tanto por ser americano como por ser jesuita".[171] De hecho, el gobierno mexicano era consciente del papel que desempeñaban numerosos miembros de la Compañía de Jesús en el movimiento armado y, al mismo tiempo, le interesaba eliminar cualquier sospecha de influencia estadounidense en sus asuntos, algo que también confirmó a Ruiz y Flores a finales de mayo el embajador mexicano en Washington. Más allá de las apariencias, en cualquier caso, todo el mundo consideraba indispensable la contribución del embajador estadounidense Morrow, que, de hecho, seguía representando el único vínculo seguro con el presidente mexicano. Cruchaga, concretamente, telegrafió a Subercaseaux el 17 de mayo pidiéndole que presentara urgentemente a Gasparri la solicitud de instrucciones definitivas sobre las negociaciones, dado que Morrow debía salir de México para regresar a Estados Unidos el 22 de mayo siguiente.[172] El día anterior, Fumasoni-Biondi, de vuelta a Washington, también había pedido instrucciones a la Santa Sede sobre qué hacer, informándole que Ruiz y Flores había recibido por telégrafo las opiniones de los obispos mexicanos sobre su posible encuentro con Portes Gil, "en general todos favorables".[173] La petición del delegado apostólico llegó al mismo tiempo que la recepción en el Vaticano de una carta del 4 de mayo anterior, enviada por Ruiz y Flores por correo urgente. En ella, el arzobispo de Morelia había expresado este juicio:

---

[171] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 11 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530, fasc. 244, f. 33r.

[172] Cruchaga a Subercaseaux, 17 de mayo de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s. n. f.

[173] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 16 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 31r. Véase, también, D. Bailey, *op. cit.*, p. 266.

> Para conseguir la unidad de criterio y pensamiento en los obispos antes de llegar a un *modus vivendi*, y para tener la necesaria unidad de acción para el restablecimiento [*sic*] católico de México, tenemos absoluta necesidad de un delegado apostólico con plenos poderes como guía. Sin esa autoridad, cada obispo hará lo que quiera, y la deseada unidad será imposible. En cambio, creo a [*sic*] todos los obispos dispuestos a dejarse guiar por quien tiene la autoridad debida.[174]

Como se desprende de las notas al pie del documento, Borgongini Duca mostró la carta a Pío XI media hora después de haberla recibido el 18 de mayo de 1929. Una vez leídos estos documentos, el papa tomó una decisión que finalmente encauzó los diferentes caminos tomados hasta ese momento por la Santa Sede para resolver el conflicto religioso, valorando también la labor del delegado apostólico en Washington, a quien Gasparri telegrafió ese mismo día:

> S. Padre nombra a Mons Ruiz Delegado Apostólico México por lo que concierne al cometido con los Obispos. Él conoce perfectamente el pensamiento del Santo Padre por instrucciones recibidas. S. Padre tomado acto últimas comunicaciones Ruiz hechas en el último documento. Dejo juzgar a V. S. con Mons Ruiz la oportunidad publicar dicho nombramiento delegado. En cualquier caso Mons. Ruiz se irá a México para negociar *ad referendum* con Portes Gil y para comunicar con la S. Sede puede contar con Don Cruchaga quien telegrafía con mensaje cifrado al Embajador Chile en la S. Sede. Don Cruchaga ya está al tanto.[175]

Las instrucciones a las que se refiere el cifrado de Gasparri —en el supuesto de que Fumasoni-Biondi no hubiera recibido ninguna otra instrucción verbal de Pío XI durante su estancia en Roma— no eran otras que las dadas a Ruiz y Flores en octubre de 1928, que, como se recordará, ponían como condición para la negociación la perspectiva de un cambio en las leyes. La decisión del papa fue acogida muy positivamente por Fumasoni, quien tras las conversaciones entre Ruiz y Flores y el embajador mexicano en Washington telegrafió que el primer encuentro entre el nuevo delegado apostólico mexicano y el presidente Portes Gil tendría lugar en la capital

---

[174] Ruiz y Flores a Borgongini Duca, 4 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 243, f. 43r.

[175] Gasparri a Fumasoni-Biondi, 18 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 534 P. O., fasc. 249, f. 23r.

mexicana el 10 de junio siguiente.[176] En sí mismo, el título de delegado apostólico *ad referendum* ponía trabas a la actuación de monseñor Ruiz y Flores. El panorama, sin embargo, cambió parcialmente en la víspera de la partida del delegado apostólico a México, que viajaría acompañado por el obispo Díaz.[177] El 3 de junio de 1929, el arzobispo de Morelia remitió a Gasparri, a través de la Delegación Apostólica en Washington, la siguiente petición:

> Tras conferencia en Washington con Don Legorreta sobre las disposiciones ánimo presidente México, me permito preguntar si Santo Padre autorizaría reanudación Culto, si consigo del presidente decreto oficial que reconozca el derecho de la Iglesia a su existencia y su libertad, declarando que se han dado comienzo a conferencias para estudiar la aplicación, interpretación y también la rectificación de las leyes de acuerdo con el mencionado principio y brindando cualquier garantía para todos los sacerdotes que se habían registrado con sus respectivos obispos. Este parece el mejor resultado que se pueda alcanzar ahora mismo; lo demás dependerá de la conferencia y de la buena voluntad. A mi parecer es oportuno apurarse con la reanudación del Culto para evitar el calentamiento de los ánimos por ambas partes. Mañana salgo para México. Ruego a V.E.R. contestar directamente México mediante Cruchaga o mejor Legorreta.[178]

La respuesta de la Santa Sede llegó mediante Cruchaga: "Recibido telegrama monseñor Fumasoni. Santa Sede comunica a monseñor Ruiz que monseñor Ruiz goza del mandato de confianza de la Santa Sede por lo tanto haga lo que le parezca más apropiado a la gloria de Dios, honor Santa Sede, bien de las almas".[179]

El nuevo delegado apostólico en México se preparaba, pues, para iniciar las negociaciones con el presidente Portes Gil, y podía contar con un margen de discreción bastante amplio. Mientras tanto, la muerte del general

[176] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 29 de mayo de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 39r. Portes Gil rechazó la oferta de Ruiz y Flores de discutir la cuestión religiosa en Washington. Véase, al respecto, D. Bailey, *op. cit.*, pp. 266 y 267.

[177] A este propósito, Eduardo Correa presentaba en su biografía la convocación del obispo de Tabasco por parte de monseñor Ruiz y Flores como un hecho repentino y totalmente inesperado.

[178] Fumasoni-Biondi a Gasparri, 3 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 43r.

[179] Subercaseaux a Chuchaga, 4 de junio de 1929, *ibidem*, f. 44r. El arzobispo de St. Louis, monseñor John Glennon, también recibió copia del mensaje que comunicó el 5 de junio de 1929 a monseñor Ruiz y Flores, que pasó por la ciudad durante su viaje a México. Glennon a Fumasoni-Biondi, 5 de junio de 1928, AAV, *Arch. Deleg. Stati Uniti*, titolo VIII, "México", posiz. 3i, f. 66r.

Gorostieta, en una emboscada el 2 de junio de 1929,[180] había asestado otro duro golpe a los cristeros y a la Liga, cuyo comité directivo había observado con preocupación durante el mes de mayo los preparativos de las inminentes negociaciones, en las que estaba claro que la Liga sería ignorada.[181]

Ruiz y Flores y Díaz salieron de Washington el 4 de junio hacia San Luis, donde el embajador Morrow hizo unir el carruaje en el que viajaba (de regreso de la boda de su hija Ana con el aviador Charles Lindbergh) al tren de los dos obispos, con los que inmediatamente comenzó a discutir los términos del acuerdo. Ambos prelados expresaron a Morrow que su mayor deseo era ver revocadas las leyes antirreligiosas, pero que el papa aún aceptaría algún acuerdo inicial que garantizara a la Iglesia su derecho a vivir y actuar libremente, lo que implicaba el reconocimiento explícito de la jerarquía eclesiástica, la libertad de poseer edificios religiosos y seminarios, y la libertad de enseñanza.[182] Al llegar a la ciudad de México el 8 de junio, después de pasar por San Antonio y Nuevo Laredo, se les dijo a Ruiz y Flores y a Díaz que bajaran del tren en la estación secundaria de Lechería, donde Walsh y Cruchaga estarían esperando en un coche.[183] Según se puede leer en una carta de Walsh, fue el obispo Sepúlveda quien informó a los dos obispos del cambio de planes.[184] El probable autor del memorando que un año antes había marcado un cambio de ritmo decisivo en la estrategia diplomática de la Santa Sede asomó así de nuevo, en un momento en que los múltiples caminos tomados hasta entonces para favorecer la pacificación religiosa del país convergían en un único punto. A pesar de los esfuerzos de Walsh y Cruchaga por mantener el mayor secreto posible sobre la presencia de los dos obispos en la capital mexicana,[185] algunos reporteros se enteraron del cambio de estación y lograron obtener declaraciones del arzobispo de Morelia, que fueron recogidas al día siguiente en varios periódicos.

Durante las negociaciones, que duraron unos diez días, hubo numerosos intentos de sabotear el acuerdo que se estaba elaborando por parte de los elementos más extremos de ambos bandos. El comité directivo de la Liga, sin embargo, emitió el 12 de junio un comunicado a los delegados regionales y a todos los miembros de la organización recomendándoles que

---

180 M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. II, pp. 457-460.

181 D. Bailey, *op. cit.*, pp. 268 y 269; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 336-338.

182 D. Bailey, *op. cit.*, p. 270.

183 J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, p. 624.

184 Walsh a Ruiz y Flores, 8 de junio de 1929 (copia), ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s.n.f. Véase, también, L. Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, *cit.*, p. 95.

185 A este respecto, tómense en cuenta las preocupaciones expresadas por Walsh en la mencionada carta a Ruiz y Flores (*idem*).

se abstuvieran de cualquier actividad que pudiera influir de alguna manera en el resultado de las negociaciones entre monseñor Ruiz y Flores y Portes Gil, que se estaban llevando a cabo con la autorización de la Santa Sede.[186] El arzobispo de Morelia no dejó de agradecer al presidente de la Liga, Ceniceros y Villarreal, la muestra de respeto y obediencia recibida.[187]

En la noche del 10 de junio tuvo lugar una conversación preliminar entre Walsh y Morrow, en la que el jesuita informó al embajador que los dos prelados mexicanos no tenían un programa preciso a seguir para entablar las negociaciones, y habló de la posibilidad de modificar las leyes, lo que Morrow excluyó categóricamente, considerando inútil discutir el asunto con Portes Gil. Esto llevó, el 12 de junio de 1929, al primer contacto personal de Ruiz y Flores y Díaz con el presidente. El encuentro, que tuvo lugar en el castillo de Chapultepec, fue cordial. Según informó Cruchaga a Gasparri, Portes Gil se mostró dispuesto a publicar una declaración oficial para garantizar a la Iglesia el ejercicio de sus derechos en el marco de las leyes mexicanas, interpretadas y aplicadas con espíritu amistoso y justo.[188]

Los detalles supuestamente se iban a discutir al día siguiente. Sin embargo, en la segunda reunión, Portes Gil presentó un proyecto de declaración básicamente idéntico a la carta de Calles a Burke del 4 de abril de 1928, en la que el presidente provisional se limitaba a decir que no era propósito de la Constitución, de las leyes o del gobierno de la República destruir la identidad de ninguna iglesia ni interferir en el ejercicio de sus funciones espirituales, y que su gobierno estaría siempre dispuesto a escuchar las protestas de cualquiera —clérigo o ciudadano de a pie— en caso de excesos en la aplicación de la ley.[189] Ante la comprensible reacción negativa de los obispos, Morrow decidió cambiar de estrategia, y consideró que lo mejor era preparar dos declaraciones separadas, que tendrían que ser leídas y aprobadas por ambas partes antes de volver a reunirse. En consecuencia, Morrow redactó un borrador de cinco puntos de la declaración de Portes

[186] "Teniendo en cuenta, como debemos tenerlo, que nuestra causa está en las manos más sabias, más imparciales y más santas que pueden existir sobre la tierra, como son las de Su Santidad el papa, quien tiene amplísima información de nuestros asuntos, los católicos debemos estar dispuestos a aceptar la solución que Él apruebe, ya que el Sumo Pontífice hará lo mejor, tanto en el tiempo, como en el modo y forma que convenga". Una copia del comunicado se conserva en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 542 P. O., fasc. 273, f. 11r.

[187] D. Bailey, *op. cit.*, p. 276.

[188] Cruchaga a Subercaseaux, 12 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, pos, 530 P. O., fasc. 244, f. 62r.

[189] "First project submitted by Pres. Portes Gil-Thursday - June 13", ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s. n. f.

Gil, que en gran parte hacía eco de un borrador que Morrow ya había preparado el mes de mayo anterior, y que había enviado a Ruiz y Flores como posible base de discusión.[190]

El proyecto, enviado por Cruchaga por telégrafo el 15 de junio de 1929, llegó a Roma al día siguiente, con algunos errores o recortes, pero en general comprensible.[191] Los puntos eran los siguientes: 1) Portes Gil declaraba que había recibido garantías de monseñor Ruiz y Flores de que el restablecimiento del culto público podría tener lugar si se aseguraba a la Iglesia la libertad necesaria para ejercer su misión espiritual, de acuerdo con la ley; 2) el presidente autorizaba una declaración pública de que no era objetivo ni de las leyes ni del gobierno destruir la identidad de la Iglesia católica e intervenir en sus funciones espirituales; 3) el presidente prometía que las leyes se aplicarían con un espíritu razonable y sin sectarismo, y que escucharían las protestas de cualquier dignatario de la Iglesia. Portes Gil declaraba concretamente que la exigencia de inscripción de los sacerdotes no contemplaba la inscripción de los ministros de culto que no habían sido nombrados por el obispo correspondiente; 4) el presidente también declaraba que la ley no prohibiría la instrucción religiosa de los jóvenes impartida en cualquier sala adecuada de un templo; 5) por último, se concedía al clero el derecho a solicitar la modificación de las leyes, y dejaba la decisión en manos del gobierno, que tendría en cuenta las razones expresadas en la petición.[192]

En el mismo telegrama, Ruiz y Flores comentaba: "A mi juicio, por lo pronto, no parece conseguirse más pero creo que es suficiente para empezar". De la misma opinión eran Walsh y Cruchaga, que se unieron al arzobispo para pedir a Roma la aceptación inmediata de este proyecto, pues consideraban peligroso cualquier retraso. El arzobispo de Morelia también sugirió a la Santa Sede el nombramiento inmediato de monseñor Díaz para la sede arzobispal de la ciudad de México, lo que a su juicio contribuiría de manera fundamental a la pacificación religiosa, sobre todo si Díaz tomaba posesión de la diócesis de manera inmediata.[193]

Por su parte, también Morrow, tras recibir el visto bueno de Calles y Portes Gil a su proyecto, presionó para una rápida conclusión de las negociaciones, preocupado por la presión que los componentes más radicales

---

[190] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 183 y 184; D. Bailey, *op. cit.*, pp. 259 y 260.

[191] Cruchaga a Subercaseaux, 16 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, ff. 4r-5r.

[192] Otra versión del proyecto, contenida en los documentos del embajador estadounidense Morrow, se publicó en E. A. Rice, *op. cit.*, p. 204.

[193] Cruchaga a Subercaseaux, 16 de junio de 1929, *cit.,* f. 5r.

de ambos bandos seguían ejerciendo, en un intento por sabotear cualquier acuerdo (como lo demuestra el caso del gobernador de Veracruz, Adalberto Tejeda). Sin embargo, desde Roma no hubo respuesta durante tres días, mientras la prensa informaba de manera fragmentada sobre las negociaciones en curso en la ciudad de México. *L'Osservatore Romano*, por ejemplo, informó, en sus ediciones del 16, 17 y 18 de junio, de rumores procedentes de periódicos extranjeros sobre una inminente reanudación del culto público.[194]

El embajador norteamericano se mostró bastante contrariado, sin entender, además, por qué había que someter todo el asunto a la Santa Sede. De hecho, Morrow creía que Ruiz y Flores ya tenía todos los poderes necesarios para la celebración de cualquier acuerdo.[195] Por esta razón, Walsh envió una solicitud a la Secretaría de Estado a través del preboste general Ledóchowsky; éste, el 17 de junio, remitió a monseñor Pizzardo dos telegramas del jesuita en donde pedía al cardenal Gasparri una respuesta inmediata.[196] Legorreta, al tanto del avance de las negociaciones, también telegrafió a Roma a través de la Nunciatura en París, para instar la aprobación del proyecto presentado por el arzobispo de Morelia.[197] El 19 de junio, Gasparri recibió otro telegrama, firmado por Ruiz y Flores, Díaz, Walsh y Cruchaga, en el que se le informaba que el acuerdo de cinco puntos antes citado había sido aceptado por el gobierno mexicano, y que el presidente estaba dispuesto a firmarlo. Si el secretario de Estado hubiera dado su aprobación inmediatamente, el *modus vivendi* se podría haber concluido esa misma tarde.[198] Sin embargo, en la tarde del 19 de junio aún no había llegado la respuesta del Vaticano. No obstante, Morrow envió una nota a Portes Gil en la que declaraba que los obispos estaban plenamente satisfechos con el proyecto y las pequeñas correcciones realizadas esos días, y que quedaban a la espera de recibir la aprobación de la Santa Sede al día siguiente. Era una manera de protegerse a sí mismo y a los demás negociadores contra cualquier imprevisto de última hora, del que entonces sólo sería responsable el Vaticano.[199]

---

[194] "Notizie messicane", *L'Osservatore Romano*, 16 de junio de 1929, p. 2; *Notizie messicane - A proposito di pacificazione religiosa*, *ibidem*, 17 y 18 de junio de 1929, p. 1.

[195] E. A. Rice, *op. cit.*, pp. 184 y 185.

[196] Walsh a Ledóchowsky, 17 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 53r.

[197] Maglione a Gasparri, 19 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, f. 11r. *Cfr.* también Legorreta a Borgongini Duca, 13 de junio de 1929, AAV, *Arch. Nunz. Italia*, busta 13, fasc. 6, ff. 2r-5r.

[198] Cruchaga a Subercaseaux, 19 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 244, f. 66r.

[199] D. Bailey, *op. cit.*, p. 278.

La angustiosa espera se vio interrumpida el 20 de junio por la llegada de un telegrama de Roma, que para los protagonistas de las negociaciones en curso representó una auténtica "ducha de agua fría".

Esta fue la respuesta que el cardenal Gasparri envió —en la versión original italiana— a Ruiz y Flores:

> Presa in seria considerazione cinque punti e l'ultimo telegramma ci sembra dover rispondere 1o. S. Padre desiderosissimo di arrivare ad un accordo pacifico e giusto; 2o. non si vede assicurata piena amnistia a Vescovi, sacerdoti e semplici fedeli 3o. non si vede riconosciuto alla Chiesa diritto di proprietà almeno Chiese, Seminarii, vescovati, case parrocchiali 4o. non si vedono assicurati liberi rapporti fra la S. Sede e la Chiesa messicana 5o. per la nomina dell'Arcivescovo di Messico si intenderà con il Delegato. Soltanto con queste riserve noi diamo autorizzazione a firmare, se Ella lo ritiene utile in Domino.[200]

Sin embargo, a la ciudad de México no llegó el texto del telegrama, transmitido en español, tal y como había sido concebido por Gasparri y Pío XI. El cambio más llamativo fue en la última palabra del primer punto, que en la versión que llegó a Cruchaga decía lo siguiente: "Primero. Su Santidad deseosísima llegar acuerdo pacífico y laico".[201]

De un acuerdo "pacífico y justo" se pasó a uno "pacífico y laico", expresión que debió sonar bastante sibilina a Ruiz y Flores y los suyos. No en vano el arzobispo telegrafió a Gasparri poco después pidiendo explicaciones: "Explíqueme significación la última palabra punto primero".[202]

En la continuación de su telegrama, Ruiz y Flores también pedía explicaciones sobre la amnistía prevista en el segundo punto, que en su opinión no debía incluir a los católicos en armas, "lo que sería muy peligroso". Por último, en cuanto al derecho de propiedad, según Ruiz y Flores era imposi-

---

[200] Gasparri a Ruiz y Flores, 20 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, f. 7r. He aquí la versión española (traducción nuestra): "Habiendo considerado seriamente cinco puntos y el último telegrama, nos parece que debemos responder: 1o. el Santo Padre está muy deseoso de llegar a un acuerdo pacífico y justo; 2o. no vemos asegurada la amnistía total a los Obispos, sacerdotes y simples fieles; 3o. no vemos reconocido a la Iglesia el derecho de propiedad de al menos Iglesias, Seminarios, obispados, casas parroquiales; 4o. no vemos aseguradas las libres relaciones entre la Santa Sede y la Iglesia mexicana; 5o. para el nombramiento del Arzobispo de México estaremos de acuerdo con el Delegado. Sólo con estas reservas damos autorización para firmar, si Usted lo considera útil en Domino".

[201] Subercaseaux a Cruchaga, 20 de junio de 1929, ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s. n. f.

[202] Ruiz y Flores a Gasparri (Cruchaga a Subercaseaux), 20 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, f. 8r.

ble restablecerlo por el momento, mientras que se había obtenido el reconocimiento del usufructo. La declaración del presidente mexicano reconocía, sin embargo, el derecho a pedir una reforma de las disposiciones legislativas vigentes. El contenido del telegrama de la Santa Sede, por su parte, había suscitado la reacción negativa de Morrow, para quien las exigencias de la Secretaría de Estado podían hacer saltar por los aires todo el acuerdo, dado que los puntos dos y tres (amnistía para los católicos y derecho de propiedad para la Iglesia) no figuraban en el proyecto que Portes Gil había aprobado entretanto. Sin embargo, según la versión de los hechos comunicada posteriormente por Morrow a sus colaboradores (a la que se han referido Rice y otros autores), el arzobispo de Morelia no se inmutó y dio instrucciones a Walsh para que comunicara a Morrow su propia interpretación del telegrama de Gasparri:

> The Archbishop's interpretation of the message was that the first point held the key to the others, namely, that the Holy See "was most anxious for a peaceful and laic solution. The word laic meant that the solution might be in accordance with the Mexican laws". The second provision relating to amnesty meant that prelates and clergy should be given liberty to return to their respective dioceses and parishes. The third point relative to restoration of property was interpreted to mean that the "Church should try to secure the use of as much of the Church property as it could get". The fourth point permitted an apostolic delegate to reside in Mexico, a provision already assured.[203]

El embajador estadounidense se percató de la discrepancia entre las oportunas peticiones de la Santa Sede y la explicación dada por Ruiz y Flores, que partiendo de una interpretación bastante libre del término "laico" acabó debilitándolas, y dejó sustancialmente inalterado el proyecto elaborado por Morrow. Su asombro ante esto no dejaba de aumentar. En cualquier caso, Morrow se sintió autorizado en este sentido para considerar que el arzobispo de Morelia, como había pensado desde el principio, tenía en cambio autoridad suficiente para firmar el acuerdo propuesto.[204]

Más asombrado que Morrow, probablemente, quedó Gasparri cuando se le pidió que aclarara un concepto que le parecía muy claro. Ignorando el error de transmisión que había alterado descaradamente su mensaje al cambiar un solo adjetivo, destinado a resultar decisivo, Gasparri explicó a

[203] E. A. Rice, *op. cit.*, p. 186; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, pp. 339 y 340.
[204] R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 243.

Ruiz y Flores el significado de la palabra "justo": "Punto primero última palabra significa con justicia".[205]

En un borrador anterior de este nuevo telegrama, Gasparri incluso había escrito: "Punto primero: la última palabra «justo» no necesita explicación".[206] A las peticiones de aclaración por parte de Ruiz y Flores acerca de la amnistía y del derecho de propiedad, el secretario de Estado contestó que el término se debía referir a todos, "pero menos a los que se mantendrán sobre las armas", y que era necesario conseguir del presidente mexicano una declaración "que asegure durablemente usufructo favorece y permita reforma actual disposiciones contrarias derecho propiedad".[207]

Este último telegrama de Gasparri, según lo relatado por Walsh en su "Rapport sur le reglement du conflit religieux au Mexique", fue recibido en la embajada chilena de la ciudad de México a las 12 horas del 21 de junio de 1929,[208] es decir, justo cuando se estaba celebrando la ceremonia de clausura del *modus vivendi*, que se concretó en un intercambio de declaraciones firmadas por Portes Gil y por Ruiz y Flores.[209] En cambio, según fuentes diplomáticas estadounidenses, la interpretación "laica" de las peticiones del Vaticano fue dada ya el día anterior por el arzobispo de Morelia a Morrow, inmediatamente después de haber recibido el primer telegrama de Gasparri. A la luz de todo ello, parece inevitable afirmar que Ruiz y Flores, para cerrar el acuerdo a toda costa, había forzado deliberadamente el sentido del mensaje de la Santa Sede, desoyendo las posteriores peticiones y aclaraciones que habían llegado desde el Vaticano. Una conclusión, ésta, que contrasta extraordinariamente con la versión de los hechos que el propio Ruiz y Flores dio a la Secretaría de Estado en los días siguientes:

> El 12 de junio tuvo lugar la primera conferencia con el presidente Portes Gil, siguió otra el 13. En la primera le fue entregado el memorando [de los obispos] y en la segunda él nos entregó su memorando.

[205] "Punto primero última palabra significa con justicia". Gasparri a Ruiz y Flores (Subercaseaux a Cruchaga), 21 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, f. 9r.

[206] *Ibidem*, f. 10r.

[207] Gasparri a Ruiz y Flores (Subercaseaux a Cruchaga), 21 de junio de 1929, *cit.*

[208] El encabezamiento del telegrama de la Santa Sede en el informe de Walsh dice lo siguiente: "Telegrama recibido en la Embajada del Chile, Mexico, el 21 de Junio a las 12 M.". ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s.n.f.

[209] Bailey afirma —basándose en la prensa del día siguiente a los arreglos— que la ceremonia tuvo lugar a las 11:00 horas en el palacio presidencial (D. Bailey, *op. cit.*, p. 282). Según otra reconstrucción, basada también en los relatos publicados por la prensa los días siguientes al acuerdo, los dos obispos entraron en el palacio nacional a las 12:10 horas, y salieron a las 14:15 h. F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, p. 33.

> Tras esta conferencia, el Sr. Morrow decidió encargarse de todo el asunto sin decir nada, y vino a visitarnos dos veces a casa para comunicarnos los resultados. El Rev. P. Walsh junto con el Sr. Cruchaga trabajaban con el embajador, y este con el presidente.
>
> Recibido el mensaje cifrado [de Gasparri] donde se dictaban las condiciones para la firma, el padre Walsh se lo enseñó enseguida al embajador, nos comunicó [*sic*] que el presidente aceptaba todo, incluso interpretó las palabras en sentido más favorable para nosotros.
>
> Y de esta forma prepararon ellos mismos, el presidente y el Sr. Morrow, las declaraciones a firmar por las partes.
>
> El 21 nos convocaron para la conferencia con el presidente. Yo le presenté el memorando con las cuestiones que había que discutir tras la firma, y él las aceptó [*sic*] sin dificultad y mientras discutíamos llegó el cifrado que explicaba las palabras inciertas, se lo leyeron y lo aprobó.[210]

A juzgar por esta reconstrucción un tanto precipitada e inexacta, fue Walsh y no Ruiz quien manejó los telegramas del Vaticano durante las negociaciones con el presidente mexicano. El hecho de que el delegado apostólico desempeñara ese papel subordinado supone, sin embargo, una afirmación que, además de contrastar abiertamente con las afirmaciones de Morrow, no tiene en cuenta el mandato fiduciario que Ruiz —y no Walsh— había recibido de la Santa Sede. Asimismo, no parece creíble que Portes Gil aceptara sin rechistar todas las peticiones contenidas en los mensajes de la Santa Sede. Para evaluar la fiabilidad del relato de Ruiz y Flores, basta en todo caso con comparar las peticiones concretas del Vaticano y la declaración final del presidente mexicano, publicada en los periódicos de la capital el 22 de junio de 1929:

> He tenido pláticas con el arzobispo Ruiz y Flores y el obispo Pascual Díaz. Estas pláticas tuvieron lugar como resultado de las declaraciones públicas hechas por el arzobispo Ruiz y Flores en mayo 2 y las declaraciones hechas por mí en mayo 8.
>
> El arzobispo Ruiz y Flores y el obispo Díaz me manifestaron que los obispos mexicanos han creído que la Constitución y las leyes, especialmente la disposición que requiere el registro de ministros y la que concede a los Estados el derecho de determinar el número de sacerdotes, amenazan la identidad de la Iglesia dando al Estado el control de sus oficios espirituales.
>
> Me aseguran que a los obispos mexicanos les anima un sincero patriotismo y que tienen el deseo de reanudar el culto público, si esto puede hacerse de

[210] Ruiz y Flores a Gasparri, 22 de junio de 1929 (con allegati), ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 536, fasc. 252, f. 7r.

acuerdo con su lealtad a la República mexicana y sus conciencias. Declararon que ello podría hacerse si la Iglesia pudiera gozar de libertad, dentro de la ley, para vivir y ejercitar sus oficios espirituales.

Gustoso aprovecho esta oportunidad para declarar públicamente, con toda claridad, que no es el ánimo de la Constitución, ni de las leyes, ni del gobierno de la República, destruir la identidad de la Iglesia católica, ni de ninguna otra, ni intervenir en manera alguna en sus funciones espirituales. De acuerdo con la protesta que rendí cuando asumí el Gobierno Provisional de México, de cumplir y hacer cumplir la Constitución de la República y las leyes que de ella emanen, mi propósito ha sido en todo tiempo cumplir honestamente con esa protesta y vigilar que las leyes sean aplicadas sin tendencia sectarista y sin prejuicio alguno, estando dispuesta la Administración que está a mi cargo, a escuchar de cualquier persona, ya sea dignatario de alguna Iglesia o simplemente de un particular, las quejas que pueda tener respecto a las injusticias que se cometan por la indebida aplicación de las leyes.

Con referencia a ciertos artículos de la Ley que han sido mal comprendidos, también aprovecho esta oportunidad para declarar:

1. Que el artículo de la Ley que determina el registro de ministros no significa que el gobierno pueda registrar a aquellos que no hayan sido nombrados por el superior jerárquico del credo religioso respectivo, o conforme a las reglas del proprio credo.

2. En lo que respecta a la enseñanza religiosa la Constitución y leyes vigentes prohíben terminantemente que se imparta en las escuelas primarias y superiores, oficiales o particulares, pero esto no impide que, en el recinto de la Iglesia, los ministros de cualquiera religión impartan sus doctrinas a las personas mayores o a los hijos de estas que acudan para tal objeto.

3. Que tanto la Constitución como las leyes del país garantizan a todo habitante de la República el derecho de petición y, en virtud de ello, los miembros de cualesquiera Iglesia pueden dirigirse a las autoridades que corresponda para la reforma, derogación o expedición de cualesquiera Ley.

Palacio Nacional, junio 21 de 1929
El Presidente de la República
E. Portes Gil.[211]

A las palabras del presidente, el arzobispo de Morelia contestó con la siguiente declaración:

[211] "El conflicto religioso terminó ya", *El Universal*, 22 de junio de 1929, ahora en *Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992*, *cit.*, vol. I, pp. 186 y 187. Una copia de la declaración original de Portes Gil se conserva en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 542 P. O., fasc. 273, f. 6r/v.

> El obispo Díaz y yo hemos tenido varias conferencias con el C. Presidente de la República y sus resultados se ponen de manifiesto en las declaraciones que hoy expidió.
>
> Me satisface manifestar que todas las conversaciones se han significado por un espíritu de buena voluntad y respeto mutuo. Como consecuencia de dichas declaraciones hechas por el C. Presidente, el clero mexicano reanudará los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes.
>
> Yo abrigo la esperanza de que la reanudación de los servicios religiosos pueda conducir al pueblo mexicano, animado por un espíritu de buena voluntad, a cooperar en todos los esfuerzos morales que se hagan para beneficio de todos los de la tierra de nuestros mayores.
>
> México D.F., junio 21 de 1929
> Leopoldo Ruiz
> Arz[obispo]. de Morelia
> Del[egado]. Ap[ostó]lico.[212]

Además del intercambio de notas, se adoptaron acuerdos verbales en presencia del ministro de Interior, Felipe Canales, relativos a la amnistía que se concedería de inmediato a los cristeros rebeldes que hubieran entregado las armas, y a los edificios previamente incautados a la Iglesia, que serían devueltos, empezando por los que no se utilizaran en ese momento para otros fines. Para el resto habría que esperar un poco más.[213] Finalmente, el presidente Portes Gil pidió a Ruiz y Flores, como favor personal, que el arzobispo de Guadalajara, monseñor Orozco y Jiménez, y el obispo de Huejutla, monseñor Manríquez y Zárate, permanecieran fuera de México más tiempo, para facilitar una rápida pacificación del país, dado el papel activo que ambos, según el presidente, habían desempeñado en la rebelión armada. El arzobispo de Morelia contestó que no podía aceptar aquello como condición para la celebración del acuerdo, y afirmaba, además, que juzgaba infundadas las acusaciones hechas a monseñor Orozco. Sin embargo, dijo que estaba dispuesto a pedir a ambos prelados que cooperaran con el presidente.[214] Coincidiendo con la conclusión de los arreglos, Ruiz y Flores telegrafió al cardenal Gasparri; le dijo que "todo se había logrado según lo establecido en los mensajes

---

[212] *Ibidem*, f. 7r.

[213] Las cuestiones objeto de acuerdo verbal las citó Walsh en el informe arriba citado del 14 de agosto de 1929. "Rapport du Révérend Père Edmond Walsh, S.J. sur le reglement du conflit religieux au Mexique, Mai-Juin 1929", 14 de agosto de 1929, *cit.*, ff. 4r-6r.

[214] D. Bailey, *op. cit.*, p. 282.

cifrados".[215] Finalmente, por la tarde de ese mismo día, estando junto a monseñor Díaz en la basílica de Guadalupe, Ruiz y Flores informó a éste que la Santa Sede acababa de nombrarlo arzobispo de la ciudad de México.[216]

---

[215] Ruiz y Flores a Gasparri, 21 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 245, f. 16r.

[216] La decisión fue comunicada a Ruiz y Flores por el delegado apostólico en Washington, a quien Gasparri había enviado el 20 de junio el siguiente telegrama: "Monseñor Ruiz considera necesario equipar enseguida la arquidiócesis de México y sugiere monseñor Pascual Díaz. Si Vuestra Excelencia considera oportuno dicho nombramiento, la Santa Sede otorga la facultad de comunicar a mon. Ruiz su nombramiento por parte de la Santa Sede". Gasparri a Fumasoni-Biondi, 20 de junio de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 522 P. O., fasc. 237, f. 12r. A este propósito, véase, también, L. Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, *cit.*, p. 97.

Conclusión

LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO TRAS LOS ARREGLOS. BALANCES Y PERSPECTIVAS

Con los arreglos, publicados en la prensa nacional el 22 de junio de 1929 junto con los comentarios más o menos entusiastas de algunos de los protagonistas del acuerdo y de importantes figuras del episcopado y de la política,[1] para la Iglesia católica en México terminó quizá el periodo más conflictivo de su historia. Es evidente que se trata de una conclusión parcial y contradictoria, tanto por la forma confusa en que se concibió y se llevó a cabo como por las diferentes intenciones que animaban a los actores de la mediación. Para el episcopado mexicano y para la Santa Sede apenas se podía hablar de victoria, y esto quizá ayude a explicar el silencio casi total con que *L'Osservatore Romano*, sorprendentemente, acogió la noticia del acuerdo. Después de la edición del 21 de junio de 1929, en la que una nota en primera página se limitaba a afirmar —basándose en las declaraciones oficiales emitidas los días anteriores tanto por el arzobispo de Morelia como por el presidente mexicano— que, por lo que se refería a un acuerdo entre el Estado y la Iglesia, México todavía "estaba en el aire",[2] las primeras noticias relacionadas con México aparecieron sólo cinco días más tarde, publicadas como un breve, que daba cuenta de la inminente apertura de la campaña para las elecciones presidenciales del candidato Pascual Ortiz Rubio.[3] De los arreglos, ni rastro. Lo mismo pasó en la edición del 29 de junio, donde una nota —que pasaba aún más desapercibida que las anteriores— informaba a los lectores que dos días antes "en once iglesias católicas de la ciudad de México y de los suburbios, por primera

[1] J. González Morfín, *Murieron por sus creencias. La guerra de los cristeros: hitos y mitos*, México, Panorama, 2012, pp. 114 y 115. Para una visión general de las reacciones a los arreglos en el catolicismo mexicano, véanse M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2003, vol. IV, pp. 13-33, e *id.*, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. II, pp. 457-487.

[2] "Notizie messicane – Ottimismo prematuro", *L'Osservatore Romano*, 21 de junio de 1929, p. 1.

[3] "Verso la campagna elettorale per la presidenza del Messico", *ibidem*, 26 de junio de 1929, p. 1.

vez tras una suspensión de tres años, [se había] retomado la celebración de la Santa Misa y de otros ritos religiosos".[4] La única mención (y además indirecta) al acuerdo alcanzado apareció el 5 de julio de 1929 en un breve que comentaba en términos muy polémicos el anuncio del expresidente Plutarco Elías Calles de trasladarse a Europa por una larga temporada:

> El *International News Service* anuncia que el expresidente Plutarco Calles ha comunicado hoy mismo su decisión de irse a Europa el 7 de julio. Ha declarado que con toda probabilidad llevará a cabo un largo viaje alrededor del mundo, para luego instalarse tal vez indefinidamente en Europa.
>
> El expresidente —continúa el teletipo— ha concluido sus declaraciones diciendo que está convencido de que en breve se producirá la llegada de una nueva época de prosperidad, de paz y de armonía interna para México.
>
> Es decir, el experseguidor de los católicos cambia de aires. Un entorno donde sople un ligero aliento de tolerancia religiosa no es para él. Solo oculta su retirada con una frase probablemente pensada como gesto de generosidad pero que resulta muy contradictoria: para México empieza una nueva época de prosperidad, de paz y de armonía interna.
>
> Él, que tanto se ha comprometido por esta nueva vida apacible, respetando sobre todo todas las conciencias y todas las creencias, en lugar de quedarse para disfrutar del premio de sus esfuerzos, se marcha, rema mar adentro, se va: pone el océano de por medio entre él y la Patria.
>
> Es más que Cincinnato…[5]

Resulta complicado, si quisiéramos leer entre líneas la ironía cáustica de *L'Osservatore*, hallar elementos útiles para esbozar el juicio del diario del Vaticano sobre la situación mexicana al día siguiente de los arreglos. Lo cierto, aparte del hecho de que *L'Osservatore* siguió callado sobre el acuerdo durante las semanas siguientes, es que en México podía hablarse de "un ligero aliento de tolerancia religiosa", nada más. Por su parte, el arzobispo de Morelia, que en unos meses sería nombrado oficialmente delegado apostólico en México, el 22 de junio de 1929 escribió a Gasparri diciendo que "el acuerdo cerrado [había] satisfecho a la inmensa mayoría de los católicos", aunque había "algunos exigentes a quienes les gustaría haber tenido mucho más". En cualquier caso, Ruiz y Flores consideraba que "si los obispos, sacerdotes y feligreses trabajaban de manera pacífica para disipar la desconfianza mutua entre el gobierno y los católicos, estos podrían lograr mucho por las vías ordinarias en el ámbito de la reforma de la leyes y de la propia

[4] "La Messa nuovamente celebrata nel Messico", *ibidem*, 29 de junio de 1929, p. 2.
[5] "Calles cambia aria", *ibidem*, 5 de julio de 1929, p. 1.

Constitución".[6] En otro documento escrito unos días después, Ruiz y Flores afirmaba también que "cabía esperar algo más, sin embargo los radicales se enfurecieron y fue preciso apurar la solución. Por otra parte parece que haya ciertas esperanzas de lograr modificar estas leyes, algo que será fruto de una política de acercamiento y de confianza mutua".[7] Siete meses después, sin embargo, el arzobispo de Morelia escribió a Gasparri, a punto de dejar definitivamente la Secretaría de Estado, calificando de "desconcertante" la "frialdad" con que el gobierno mostraba sus reticencias para permitir el regreso de los obispos que seguían fuera de México y restituir a la Iglesia las casas parroquiales, los arzobispados y los seminarios.[8] A finales de 1930, el delegado apostólico se vio obligado a reconocer que "la situación actual de la Iglesia, comparada con la anterior a la suspensión del culto, es de mayor opresión".[9]

A medida que pasaban los meses, la realidad de los hechos desafiaba cada vez más las esperanzas de quienes pensaban que el *modus vivendi* concluido el 21 de junio de 1929 marcaría efectivamente el comienzo de una nueva temporada de libertad para la Iglesia. Otra figura destacada de los arreglos, el jesuita Edmund Walsh, había afirmado en una entrevista concedida a una revista mexicana a principios de julio de 1929, que ya se había iniciado una época de paz y bienestar en México,[10] mostrando un optimismo que contrastaba singularmente con la reserva de *L'Osservatore Romano*. Unos meses más tarde, cuando corrió la voz de que Walsh estaba a punto de publicar un relato detallado de la misión llevada a cabo en México (con documentación adjunta), el preboste general de los jesuitas le ordenó que se abstuviera de divulgar cualquier información al respecto, y le rogó, en cambio, que es-

[6] Ruiz y Flores a Gasparri, 22 de junio de 1929, *cit.*, f. 7v.

[7] Ruiz y Flores a Gasparri, 29 de junio de 1929, *ibidem*, f. 9r. A este respecto, el delegado apostólico en México, al escribir unos meses después de los arreglos al cardenal Gasparri, insistió aún más en que "algunos católicos no quieren entender que el conflicto religioso no está resuelto sino en lo referente al culto, y hay que seguir trabajando con paciencia y sin muchos aspavientos". Ruiz y Flores a Gasparri, 3 de noviembre de 1929, AAV, *Arch. Deleg. Messico*, busta 49, fasc. 255, f. 58r.

[8] Ruiz y Flores a Gasparri, 1o. de febrero de 1930, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 530 P. O., fasc. 246, ff. 77r-78r.

[9] Ruiz y Flores a Pizzardo, 4 de noviembre de 1930, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 538 P. O., fasc. 258, ff. 3r-4r.

[10] "Tanto Rusia como México son dos países que han sufrido mucho; dos países con magníficos elementos, que se han extraviado por creer en quimeras; pero la naturaleza vence todas las teorías. Estoy seguro de que a ambos se les espera un maravilloso porvenir, y creo que para México ha comenzado ya la nueva época de paz y felicidad". El recorte de periodico se conserva en ARSI, Provincia mexicana, Negotia specialia, 1407, s.n.f.

cribiera un desmentido que el preboste pudiera mostrar a sus interlocutores si fuera necesario.[11] Al igual que Walsh, Miguel Cruchaga también enfatizó el tono al concluir sus memorias sobre el conflicto religioso mexicano, recordando el sonido de las campanas que habían vuelto a escucharse después de tres años de silencio forzoso, un sonido que seguía resonando en la mente del diplomático chileno incluso veinte años después de los hechos.[12] A su vez, las palabras de Cruchaga recordaban a las del embajador Morrow, quien, al escuchar las campanas que volvían a sonar en Cuernavaca en la fiesta de los santos Pedro y Pablo, se dirigió a su esposa diciendo: "Betty, do you hear that? I have opened the churches of Mexico!".[13]

Al margen de la broma de Morrow, que como protestante podía reclamar con orgullo e ironía el mérito de haber reabierto las iglesias católicas en México,[14] no se puede subestimar la preeminencia que la reanudación del culto público tenía en el orden de prioridades de la Santa Sede, al margen de cualquier consideración de fondo sobre el contenido de los arreglos y la forma en que se negociaron. Después de tres años sin administrar los sacramentos en público, la situación de la Iglesia, sobre todo a nivel popular y rural, ya era insostenible. Walsh lo afirmaba claramente en el relato final de su misión.[15] También Pío XI, unos años más tarde,

[11] Además, Ledóchowsky recomendó a Walsh ser lo más discreto posible a la hora de comentar las negociaciones llevadas a cabo por otras personas antes que él, como el padre John Burke. Ledóchowsky a Walsh, 19 de septiembre de 1929, ARSI, Registri, Prov. Marylandiae, VII (1925-1929), p. 425.

[12] "Doy gracias a Dios de que me dio oportunidad de contribuir con mi grano de arena a la tranquilidad de los espíritus en la materia religiosa en un país que merece tanto mis simpatías. Serán perdurables en mi memoria aquellos días de Junio de 1929, en que me fue dado presenciar en México la apertura de las iglesias y el alborozo del pueblo, que pudo asistir a las ceremonias del culto, recibir los sacramentos, ver bautizar a millares de niños, bendecir a centenares de matrimonios y llevar los auxilios religiosos a los moribundos. Las campanas de aquellas iglesias, después de su forzado silencio de tres años, fueron echadas al vuelo con regocijo general. Su tañido llevaba a las poblaciones anuncios de paz y notas de gloria. Su eco resuena y resonará para siempre en mis oídos". M. Cruchaga Tocornal, *op. cit.*, p. 255.

[13] R. E. Quirk, *op. cit.*, p. 245.

[14] Mérito que también le fue reconocido por un autorizado observador como Arnold Toynbee, según el cual Morrow había llevado a cabo una misión "extraordinariamente delicada para un ciudadano estadounidense y no católico". A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs, 1930*, London, Royal Institute of International Affairs, 1931, p. 384.

[15] "Le reglement est seulement un «modus vivendi» qui donnera à l'Eglise la possibilité de réprendre sa vie et de restaurer a la pratique de la Foi pour le peuple mexicain. Autrement il y avait un danger toujours croissant de pertes formidables, sans aucun moyen de combattre les propagandes organisées par les Protestants et l'Y.M.C.A.". "Rapport du Révérend Père Edmond Walsh, S. J. sur le reglement du conflit religieux au Mexique, Mai-Juin 1929", 14 de agosto de 1929, *cit.*, f. 4r.

reconocería extensamente todo esto en la encíclica *Acerba animi*, publicada el 29 de septiembre de 1932.[16] En esta encíclica, sin embargo, al admitir *a posteriori* la imposibilidad de confiar en las promesas de las autoridades civiles y hablar (aunque genéricamente) de una "valiosa y generosa resistencia de los perseguidos", Pío XI demostró su voluntad de tener en cuenta también las razones de aquellos católicos mexicanos que, años después de los arreglos, tenían más de un motivo para sentirse decepcionados por la actitud de las autoridades civiles.[17] Como testimonio del espíritu con que el gobierno había firmado ese *modus vivendi* con el episcopado, cabe mencionar lo que el presidente Portes Gil declaró unas semanas después de la conclusión del acuerdo, el 27 de julio de 1929, durante una convención masónica.

[16] "Ahora bien: los que gobiernan el Estado mexicano, como tan gran muchedumbre de ciudadanos perseguidos no desistiese de resistir valerosa y generosamente, para de algún modo salir de la peligrosa situación, que no podían según sus deseos dominar y vencer, manifestaron claramente que no se oponían al propósito de llegar a un arreglo de todo el asunto, después de oír las opiniones de una y otra parte. Así pues, aunque desgraciadamente Nos conocíamos por experiencia que no había seguridad en dar fe a semejantes promesas, sin embargo, juzgamos que debíamos considerar si era o no oportuno que públicamente continuase la suspensión de los sagrados ritos religiosos. La cual suspensión, si resultaba una eficacísima reclamación contra el capricho de los gobernantes de la República, sin embargo, prolongada por más tiempo, hubiese podido perjudicar a la esfera de todo lo civil y religioso; además, lo que es más importante, esta suspensión, según Nos habían hecho presente no pocos autores de la mayor autoridad, causaba no poco daño a los fieles cristianos, los cuales privados de muchos auxilios espirituales necesarios para la vida cristiana y obligados con frecuencia a abandonar el cumplimiento de sus propios deberes religiosos, en este trance poco a poco eran llevados a apartarse del sacerdocio católico, y por tanto a separarse de sus beneficios sobrenaturales. Añádase a esto que, como los Obispos se hallaban hacía tanto tiempo alejados de sus respectivas diócesis, no podía esto menos de contribuir a la relajación y debilitación de la disciplina eclesiástica; lo cual era tanto más doloroso, cuanto que en tan gran disgregación de la Iglesia mexicana el pueblo cristiano y los sacerdotes necesitaban en sumo grado de la dirección y gobierno de los que el Espíritu Santo puso como Obispos para regir a la Iglesia de Dios". Pío XI, *Acerba animi*, Città del Vaticano 29 de septiembre de 1932, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, *cit.,* vol. V, pp. 919-921.

[17] J. González Morfín, "Desconcierto y desilusión de los católicos a causa de los arreglos", en J. L. Soberanes Fernández y O. Cruz Barney (eds.), *op. cit.*, pp. 133-163. Marisa Patulli, aunque hace una valoración globalmente positiva del *modus vivendi,* reconoce que "neither Calles nor Gil, who had signed the agreement, had any intention of seriously implementing the Arreglos. President Gil, for example, later explained that his statements in the Arreglos were made «in the language of declaration and not of promise». This lack of political will, after granting a brief respite in the church-state conflict and fulfilling the basic requirements of the Arreglos, prevented much of the long term improvement which a faithful observance of the Arreglos could have brought". M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*, *cit.*, p. 36.

> Mientras el clero fue rebelde a las instituciones y a las leyes, el Gobierno de la República estuvo en el deber de combatirlo como se hiciese necesario; mientras el clero negara a nuestro país y a nuestro Gobierno el derecho de hacer sus leyes y de hacerlas respetar, el Gobierno estaba en el deber de destrozar al clero. Y hay que ver que el clero en todas las épocas ha negado siempre la existencia del Estado, el sometimiento a las leyes, y por fórmulas artificiosas y hábiles ha sabido siempre introducirse. Y ahora, queridos hermanos, el clero ha reconocido plenamente al Estado, y ha declarado sin tapujos que se somete estrictamente a las leyes. Yo no podía negar a los católicos el derecho que tienen de someterse a las leyes, porque para eso está el imperativo categórico que como gobernante me obliga a ser respetuoso de la ley. La lucha no se inicia. La lucha es eterna; la lucha se inició hace veinte siglos. De suerte, pues, que no hay que espantarse; lo que debemos hacer es estar en nuestro puesto; no caer en el vicio en que cayeron gobiernos anteriores, y principalmente los de hace cuarenta años, que tolerancia tras tolerancia y contemplación tras contemplación los condujo a la anulación absoluta de nuestra legislación. Lo que hay que hacer, pues, es estar vigilante, cada quien en su puesto. Los gobernantes y los funcionarios públicos, celosos de cumplir con la ley y de hacer que se cumpla. Y mientras yo esté con el Gobierno, ante la masonería yo protesto, seré celoso de las leyes de México, las leyes constitucionales que garantizan plenamente la conciencia libre, pero que someten a los ministros de las religiones a un régimen determinado; yo protesto, digo, ante la masonería, que mientras yo esté en el Gobierno se cumplirá estrictamente con esa legislación. En México, el Estado y la masonería, en los últimos años, ha sido una misma cosa: dos entidades que marchan aparejadas, porque los hombres que en los últimos años han estado en el Poder han sabido siempre solidarizarse con los principios revolucionarios de la masonería.[18]

Más que estas declaraciones, lo que resultaba inaceptable para la conciencia de muchos era la violencia que seguía cobrando víctimas entre los que habían participado en la lucha armada, incluso después del final de la guerra cristera. La reanudación del culto público había dejado a las milicias cristeras sin un factor decisivo de legitimidad, y las empujaba a disolverse en pocas semanas.[19] Sin embargo, al sacrificio de deponer las armas en contra de su voluntad siguió también el de cientos de cristeros, que en los meses siguientes a los arreglos fueron asesinados con la indiferencia cómplice del gobierno central, que en cambio se había comprometido a garantizar un

[18] El texto del discurso de Portes Gil puede encontrarse casi en su totalidad en F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, pp. 43 y 44. Véanse, al respecto, también J. H. L. Schlarman, *op. cit.*, pp. 628 y 629; J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 373; C. Alvear Acevedo, *op. cit.*, p. 333.

[19] J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 323-329.

salvoconducto a todos los milicianos que hubieran entregado las armas.[20] Entre los primeros en caer estaba uno de los líderes históricos del ejército cristero, el sacerdote Aristeo Pedroza, general de la brigada de Los Altos, que fue detenido y asesinado el 3 de julio de 1929 tras un improvisado consejo de guerra.[21] Después de él, la misma suerte corrió un número de cristeros que, según Jean Meyer, podría rondar los 1,500, de los cuales al menos quinientos eran oficiales (con rangos desde teniente a general).[22] El carácter sistemático de los asesinatos[23] —que se prolongaron durante buena parte de los años treinta— fue tal que llevó al sucesor del general Gorostieta como comandante en jefe del Ejército Libertador, Jesús Degollado Guizar, a afirmar que entre los cristeros hubo más muertos después de los arreglos que durante los tres años de combate.[24]

---

[20] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, pp. 236-238.

[21] J. González Morfín, *Murieron por sus creencias*, *cit.*, pp. 120 y 121.

[22] J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, pp. 344-346.

[23] "Muy grave fue que los Arreglos sólo tuvieran la garantía de la palabra de Morrow y que los cristeros se desarmaran sin precauciones: entregaron sus armas largas pero conservaron sus pistolas, a cambio de un salvoconducto y de 25 pesos. Muchos fueron los asesinados con posterioridad a los Arreglos, algunas veces por agravios personales, pero fue tanto su número y villanía que da la impresión de un plan maquiavélico". M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. II, p. 471.

[24] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 240; J. González Morfín, *Murieron por sus creencias*, *cit.*, pp. 121 y 122. A esta triste página de la historia quiso también hacer referencia Pío XI en la *Acerba animi*, que representaba una denuncia —sosegada pero firme— de la falta de respeto al *modus vivendi* por parte del gobierno mexicano: "Por consiguiente, cuando en el año 1929 el presidente de la República mexicana declaró públicamente que no era su propósito destruir la «identidad de la Iglesia» con la aplicación de las citadas leyes, ni menospreciar la Jerarquía Eclesiástica, Nos, teniendo en cuenta solamente la salvación de las almas, juzgamos que de ningún modo se había de renunciar a este o cualquier otro medio de reintegrar a su dignidad la Jerarquía. Es más, aún consideramos que debíamos pensar si sería oportuno, puesto que brillaba alguna esperanza de remediar males más graves y puesto que parecían alejarse aquellas causas principales que movieron a los Obispos a juzgar que los servicios públicos del culto divino debían suspenderse, renovarlos por el momento. Con lo cual no era ciertamente Nuestra intención ni aprobar las leyes mexicanas contra la Religión, ni de tal modo retractarnos de las reclamaciones hechas en contra de las mismas, que decretásemos no haber ya por qué se resistiese y atacase a dichas leyes todo lo posible. Se trataba solamente de lo siguiente: de que puesto que los gobernantes de la República daban a entender que abrazaban propósitos distintos, parecía esto exigir el que se suspendieran aquellos procedimientos de resistencia que más bien pudieran resultar perjudiciales al pueblo cristiano, y que se adoptasen otros en realidad más oportunos.

Mas de todos es sabido que la tan esperada paz y conciliación no respondió a Nuestros deseos y votos. Porque, violadas palpablemente las condiciones estipuladas en la conciliación, de nuevo se encarnizaron con los Obispos, sacerdotes y fieles cristianos, castigándolos con penas y cárceles; y con la mayor tristeza vimos que no solo no se llamaba del destierro a todos los Obispos, sino que más bien aun de aquellos que gozaban del beneficio de seguir en

También por ello, muchos católicos, sobre todo entre los simpatizantes de la Liga, acabaron sintiéndose de algún modo traicionados por los obispos, considerados culpables de haberse entregado a un Estado que el propio Pío XI, durante una conversación con el *Duce* del fascismo italiano, Benito Mussolini, no había dudado en definir como "totalmente sometido a la masonería".[25] Esto contribuyó a alimentar en los círculos más radicales la creencia de que las altas esferas de la jerarquía mexicana en cierta manera habían engañado a la Santa Sede y sonsacar al papa su consentimiento para un acuerdo inaceptable. También encontramos un eco significativo de esta interpretación de los hechos en las "hojas de audiencia" del cardenal Eugenio Pacelli, que sucedió a Gasparri como secretario de Estado de la Santa Sede en febrero de 1930. El tema se abordó, por ejemplo, en la audiencia del 15 de febrero de 1931, en la que el papa y Pacelli tomaron en consideración una queja del sacerdote José Amado López, de la arquidiócesis de Guadalajara. Ante la afirmación del sacerdote de que se había ocultado a Pío XI la verdadera naturaleza de los arreglos, éste ordenó a Pacelli "no facilitar respuesta alguna" y "como mucho enviar la queja al delegado apostólico"; señalaba, en todo caso, que "el P. Gillet, general de los dominicos, recién llegado de Roma, ha dicho que ese *modus vivendi* representaba la única medida posible para México".[26] El sacerdote en cuestión, que sobre el tema de los arreglos también mantuvo una importante correspondencia con monseñor Díaz y Barreto,[27] en unos artículos publicados en 1930 bajo el seudónimo de "Silvano Velarde", afirmó que el papa no había sido totalmente informado de la situación real de México, e identificaba a los banqueros norteamericanos como los verdaderos promotores de los

---

la patria, algunos, con desprecio de las cláusulas legales, eran expulsados de sus confines; que en no pocas diócesis los templos, los seminarios, los palacios episcopales y demás edificios sagrados no habían sido en modo alguno dedicados de nuevo a su uso propio; finalmente, que, con desprecio de las indubitables promesas hechas, muchos clérigos y seglares que habían defendido valientemente la fe de sus mayores eran entregados a la envidia y odio disimulado de sus enemigos". Pío XI, *Acerba animi*, *cit.*, pp. 921-923.

[25] Es lo que se desprende de los apuntes tomados por el mismo Mussolini al margen de su entrevista con el pontifice del 11 de febrero de 1932, luego transmitidos al rey Vittorio Emanuele III. Véase Mussolini a Vittorio Emanuele III, Colloquio col Papa, 11 de febrero de 1932, en A. Corsetti, *Scritti* (prefazione di Francesco Margiotta Broglio), Florencia, Le Lettere, 1999, p. 114.

[26] El contenido de la audiencia se recoge en G. Coco y A. M. Diéguez (eds.), *op. cit.*, pp. 115 y 116. Los archivos de la Santa Sede ofrecen otros numerosos testimonios en este sentido. Véase, por ejemplo, la documentación conservada en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 541 P. O., fasc. 269 e *ibidem*, Pos. 546 P. O., fasc. 283.

[27] M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. II, pp. 480-483.

acuerdos de 1929.[28] El hecho más grave fue que el sacerdote afirmó haber recibido esta información de una "persona digna de fe", que en al menos un artículo López identificó explícitamente como el cardenal Tommaso Pio Boggiani.[29] Al margen de la veracidad de estas afirmaciones, el hecho de que el antiguo delegado apostólico —protagonista ya en julio de 1926, como se recordará, de la suspensión del culto público— simpatizara con aquéllos, de entre los católicos mexicanos, que eran más hostiles al *modus vivendi* era de sobra conocido por Pío XI, que manifestó cierta impaciencia al respecto.[30]

En muchos sentidos lo del engaño al papa fue un mito que iba a condicionar el imaginario del catolicismo mexicano intransigente durante mucho tiempo. Por otra parte, la desenvoltura con la que monseñor Ruiz y Flores había interpretado las directrices recibidas por telégrafo desde Roma durante las negociaciones podría haber dado al mito alguna forma de verosimilitud histórica,[31] aunque más allá de los que habían participado en las negociaciones de junio de 1929, probablemente pocos eran conscientes de cómo se habían desarrollado los acontecimientos. Esto quizá ayude a explicar por qué, más que el delegado apostólico, fue monseñor Díaz y Barreto el objeto de críticas y contestaciones,[32] sobre todo por parte de monseñor González y Valencia y monseñor Manríquez y Zárate. Hasta la muerte de Díaz, éstos lo acusaron de haber apuñalado por la espalda a

---

28 Un concepto que López reiteraría en varias ocasiones más adelante, hablando de los obispos Ruiz y Flores y Díaz como agentes pagados por la Casa Blanca. Para un juicio de la Secretaría de Estado sobre el sacerdote de Guadalajara, véase la nota mecanografiada del 16 de febrero de 1932, en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 283, ff. 3r-7r.

29 A. Mutolo, *Gli "arreglos" tra l'episcopato e il governo*, *cit.*, pp. 108 y 109.

30 De hecho, durante otra audiencia, el 10 de abril de 1931, Pío XI expresó a Pacelli el deseo de que Boggiani dejase de ser intérprete de las peticiones de "elementos destructores" como el luchador obispo de Huejutla, monseñor Manríquez y Zárate, que dos años después de concluir el conflicto armado seguía atacando a la cumbre del episcopado mexicano (e indirectamente a la Santa Sede) por aceptar pactar con el gobierno anticlerical. G. Coco y A. M. Diéguez (eds.), *op. cit.*, pp. 244 y 245.

31 Es difícil no percibir un cierto contraste entre lo ocurrido en México durante las negociaciones y lo que afirmó el arzobispo de Morelia al día siguiente de los acuerdos en una carta pastoral al pueblo mexicano: "El Sumo Pontífice, perfectamente informado de la diversidad de opiniones para resolver el asunto que nos ocupa, ha aprobado el arreglo acordado en nuestras conferencias con el señor presidente, y por lo mismo deben desechar toda desconfianza aun los timoratos. Los prelados y sacerdotes vamos por convicción y disciplina en todo de acuerdo con el Sumo Pontífice; justo es, por tanto, que todo sincero católico acepte de corazón lo acordado". Se hace aquí referencia a la versión de la *Carta del Excelentísimo Señor Delegado Apostólico al Episcopado, Clero y pueblo católico mexicano* del 25 de junio de 1929, publicada en F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, pp. 37-39.

32 E. J. Correa, *op. cit.*, pp. 155-175.

los cristeros al firmar un acuerdo con el gobierno destinado a quedar en letra muerta.[33]

Sin duda, la acción del obispo de Tabasco para la pacificación religiosa del país —que le valió más tarde el apodo de "Talleyrand" de la Iglesia mexicana—[34] fue decisiva. Su nombramiento para la sede arzobispal más importante de México confirmó implícitamente que la Santa Sede también compartía este juicio. Sin embargo, al mismo tiempo, en el Vaticano se respiraba una cierta perplejidad por la labor del obispo, que de ser un defensor de la intransigencia en el momento de la suspensión del culto público se transformó pronto en un líder de la conciliación.[35] En consecuencia, el hecho de que volvieran a surgir dudas e interrogantes sobre la conducta presente y pasada de Díaz (nombrado también, en mayo de 1930, presidente

---

[33] Ruiz y Flores a Pizzardo, 8 de junio de 1936, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 522 P. O., fasc. 237, ff. 28r-30r.

[34] "Acérrimo enemigo de Pascual Díaz, Palomar y Vizcarra lo tacha de «indígena» y a Ruiz y Flores de «aristócrata de incierto abolengo». Otros califican a Pascual Díaz del «Talleyran» de la Iglesia mexicana por su astucia, persuasión y rápido pensamiento, verdadero camaleón que supo adaptarse a circunstancias cambiantes, pues en menos de tres años pasó de pertenecer a una diócesis poco importante como la de Tabasco, a ser el arzobispo primado de México". M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. IV, p. 13. El papel clave del obispo de Tabasco para llegar a los arreglos ha sido subrayado por M. d. C. Collado Herrera, *Dwight W. Morrow. Reencuentro y revolución en las relaciones entre México y Estados Unidos, 1927-1930*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Secretaría de Relaciones Exteriores, 2005, p. 185. Véase, también, S. Ortoll, *op. cit.*, pp. 27-41.

[35] Entre los numerosos testimonios sobre este asunto conservados en los archivos de la Santa Sede, uno especialmente significativo es la nota escrita en septiembre de 1929 por monseñor Liberato Tosti para el secretario de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, monseñor Giuseppe Pizzardo. Al comentar la disposición de la sede arzobispal de la ciudad de México, Tosti recordó los tajantes juicios que el arzobispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, había expresado al respecto (y que Tosti, en su momento, comunicó a sus superiores), confirmando la responsabilidad de Díaz en lo que monseñor Crespi no dudó en definir como "un engaño al estilo mexicano": "En cuanto los periódicos empezaron a hablar de la candidatura de monseñor Díaz, el obispo de Veracruz hizo un examen de conciencia (textual) para informar a la Santa Sede de que el candidato ya se había mostrado demasiado apegado al dinero y débil con los sacerdotes inmorales; y que su nombramiento sería una gran desgracia. Al transmitir esta declaración, a petición del propio obispo de Veracruz, a la Secretaría de Estado y a la Sagrada Congregación del Consistorio, señalé que la aureola de santidad de la que goza universalmente el obispo de Veracruz inclinaba a excluir que actuara con fines humanos y secundarios. Su Excelencia recordará, además, que hacia finales del mes de julio del año 1926 «la mayoría del episcopado mexicano» pidió a la Santa Sede permiso para cerrar las iglesias. Su Excelencia también sabe que esto no se correspondía con la verdad, es decir, que esa «mayoría» no existía. Pues bien, el Sr. Díaz está involucrado en este asunto". Tosti a Pizzardo, 12 de septiembre de 1929, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 505 P. O., fasc. 29, ff. 55r-60r.

general de la Acción Católica Mexicana) se convirtió en un hecho bastante frecuente dentro de la Secretaría de Estado.[36]

Sea como fuere que se quiera juzgar las intenciones de los protagonistas de los arreglos, el hecho es que tres años de guerra (para los cristeros) y de agotadoras negociaciones (para la Santa Sede) terminaron desde un punto de vista jurídico-institucional con una vuelta al *statu quo ante.*[37] La li-

[36] Un síntoma elocuente de ello fue la no oficialización del nombramiento del arzobispo como asistente al solio pontificio, que tuvo lugar el 18 de noviembre de 1931. A pesar de que el breve ya había sido redactado, y los impuestos correspondientes habían sido pagados, Pacelli decidió posponer su publicación a una fecha por determinar, estableciendo también que los impuestos serían devueltos. El motivo del aplazamiento fue explicado en una nota de monseñor Giuseppe Malusardi: "La segunda sección de la Secretaría de Estado pregunta si puede proceder al nombramiento de monseñor Díaz, arzobispo de México, como asistente al solio. Las actas están listas desde hace más de seis meses, pero se mantuvieron en suspenso porque, si bien parece oportuno que la Santa Sede apoye al arzobispo Díaz contra sus acérrimos opositores (los de la Liga y el obispo de Huejutla, que trata al arzobispo de hipócrita [*sic*], etc.), no parece conveniente, sin embargo, que mientras arrecia la lucha religiosa que trae tanta desunión de almas, la Santa Sede confiera al arzobispo Díaz un honor que sonaría a aprobación demasiado abierta y solemne. Más aún porque es difícil ver los méritos especiales que tiene el arzobispo Díaz para conferirle tal honor con preferencia a otros arzobispos mexicanos. Si la primera sección hubiera sido interrogada a tiempo, probablemente la nominación no se habría producido. Cabe añadir que la conducta político-religiosa de la persona en cuestión no parece muy recta". Appunto di monseñor Malusardi, s. f. (de junio de julio de 1932), ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 522 P. O., fasc. 237, f. 16r. Ante la insistencia con la que el delegado apostólico y otros miembros del episcopado mexicano pedían reiteradamente que se llevase a cabo el nombramiento de asistente al solio, Pío XI resolvió a finales de 1934 publicar el breve pontificio. Si al principio la preocupación de la Santa Sede era evitar un gesto que pudiera significar una "aprobación demasiado abierta y solemne" para el arzobispo, más tarde el panorama cambió, dado que en 1934 otros dos obispos mexicanos (el arzobispo de Oaxaca y el obispo de León) habían sido galardonados con el mismo honor. No asignárselo a Díaz se habría visto en ese momento como un "repudio a su obra" (*ibidem*, f. 20r). La propuesta de elevar a la púrpura al arzobispo de la ciudad de México, que el banquero mexicano Agustín Legorreta hizo en 1935 en una carta al cardenal Pacelli (*cfr.* Legorreta a Pacelli, 18 de marzo de 1935, *ibidem*, f. 24r), tuvo un resultado muy diferente. A juzgar por la documentación conservada en los archivos históricos de la Secretaría de Estado, de hecho, no parece que la petición se hubiera tenido nunca en cuenta.

[37] Así lo consideró Elizabeth Ann Rice, según la cual no se trataba de un verdadero acuerdo, sino de una mera declaración de intenciones, formulada "en el lenguaje de una declaración y no de una promesa": "There was no real understanding. There was no agreement. There were only two statements which declared the intentions of the participants, Portes Gil and Archbishop Ruiz. And according to one participant, Portes Gil, these statements were made «in the language of declaration and not of promise». While in 1929 it appeared that American diplomacy had contributed to a workable adjustment of the Mexican religious controversy, subsequent events proved otherwise. For Morrow's modus vivendi was a virtual restoration of the status quo ante February, 1926. The Constitution,

bertad de la Iglesia mexicana dependería en los años venideros de la buena voluntad de un gobierno que, más allá de promesas genéricas, no había aceptado ninguna modificación del marco legislativo vigente en materia religiosa, como demostraba la circular número 33 que el ministro Canales envió pocas semanas después (15 de agosto de 1929) a los gobernadores de todos los estados,[38] y como confirmaban casi a diario desde las páginas del *Diario Oficial* los decretos en virtud de los cuales el gobierno establecía que las iglesias y otros edificios religiosos en todo México fueran destinados a otros usos. Eran datos de la realidad que chocaban con la perspectiva de "un decreto oficial que reconociera el derecho de la Iglesia a su existencia y libertad", lo que monseñor Ruiz y Flores había propuesto a la Santa Sede ya a principios de junio de 1929 como base para un futuro cambio de leyes. También porque, si se observa detenidamente, hubo muy poco de "oficial" en las negociaciones y en el intercambio de declaraciones que siguieron, por diversas razones.

En primer lugar, como señaló el diplomático alemán Christopher Stanchina, el *modus vivendi* no podía considerarse jurídicamente un acuerdo bilateral, dado que la Iglesia —de acuerdo con el artículo 130 de la Constitución— no representaba una contrapartida jurídica para el Estado. No es casual que la declaración de Portes Gil del 21 de junio de 1929, publicada al día siguiente en la prensa de la capital, nunca se publicara en el *Diario Oficial*.[39] Desde el punto de vista formal, los arreglos no eran más que dos

---

the laws, the penal code were unchanged. And so they remain to this day" (E. A. Rice, *op. cit.*, p. 187). El juicio de Alicia Olivera en 1966 fue más positivo. Según Olivera, los arreglos simplemente devolvieron a la Iglesia a la situación que existía antes del estallido del conflicto, pero el *modus vivendi* permitió que el catolicismo mexicano siguiera existiendo hasta que se produjo una verdadera pacificación religiosa en el país a finales de los años treinta: "A primera vista la Iglesia quedaba en la misma situación que tenía en el momento en que se desencadenó el Conflicto. Actualmente puede observarse que ese «*Modus Vivendi*» que se estableció a partir de los «Arreglos» ha permitido la subsistencia del Catolicismo en condiciones que en los últimos veinticinco años se han vuelto cada vez más tranquilas y seguras, ya que ha podido lograr, poco a poco, el funcionamiento de innumerables templos, de instituciones de beneficencia y, lo que es más trascendental, de planteles educativos, todos ellos autorizados oficialmente" (A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso*, *cit.*, p. 236).

[38] El objetivo de la circular era recordar a los gobernantes de los distintos estados el procedimiento establecido en la ley por lo que se refiere a la entrega de los templos a los sacerdotes. El documento reiteraba además las prerrogativas del gobierno federal respecto a los gobiernos regionales en el ámbito de actuación de las normas constitucionales sobre el culto religioso. El texto de la circular se reproduce en F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, pp. 155-159.

[39] P. C. Stanchina, *op. cit.*, p. 74.

simples declaraciones firmadas en papel sin sellar,[40] que comprometían a Portes Gil (pero no a sus sucesores) a un nivel exclusivamente político, y que además sólo informaban de una parte del contenido de las conversaciones entre el presidente mexicano y los dos obispos. Temas de vital importancia como la amnistía para los cristeros y la restitución de los edificios arrebatados a la Iglesia —ambos objeto de peticiones explícitas de Pío XI durante las negociaciones— fueron el centro de acuerdos puramente verbales. El propio Ruiz y Flores lo recordó posteriormente en sus memorias, afirmando que en su momento no consideró necesario que estas concesiones del presidente se pusieran por escrito, dado que se produjeron en presencia de dos testigos, es decir, monseñor Díaz y el ministro Canales.[41] Cualquiera que sea el valor histórico de un testimonio póstumo como el del delegado apostólico, apenas es necesario subrayar que la decisión de confiar simplemente en la buena fe de los testigos presentes —si es que fue una elección— difícilmente podría reflejar la letra y el espíritu de las peticiones de la Santa Sede. En cualquier caso, fue otro el principal testigo con el que los eclesiásticos implicados en las negociaciones pensaron que podrían contar para garantizar el respeto de esos acuerdos en el futuro, a saber: el embajador estadounidense Morrow. Este último, aunque no apareciera oficialmente de ninguna manera en la ceremonia del 21 de junio de 1929, podría considerarse con razón el verdadero artífice del *modus vivendi*. Sin embargo, no tuvo ni la posibilidad ni el tiempo de ejercer una influencia significativa en el asunto, porque murió el 5 de octubre de 1931, unos meses después de su nombramiento como senador por Nueva Jersey.[42]

Lo que se había tratado sólo verbalmente, en el fondo, era como si no existiera fuera de las buenas disposiciones del presidente,[43] lo que llevó a

---

[40] Sucesivamente, una copia original de las declaraciones fue llevada por el padre Walsh al Vaticano. Es posible acceder a ella en el archivo histórico de la Secretaría de Estado. *Cfr.* ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 542 P. O., fasc. 273, ff. 6r-7r.

[41] "No creí que constara esto en estipulaciones escritas y firmadas por ambas partes, porque tenía yo de testigo por mi parte al Sr. Obispo Díaz y por parte del Presidente al Licenciado Canales". L. Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos*, *cit.*, p. 96.

[42] A este propósito se relata que cuando sucesivamente el arzobispo de Guadalajara, monseñor Orozco y Jiménez, se encontró con el padre Walsh y le preguntó qué garantía habría convencido a los negociadores para aceptar los arreglos, supuestamente este le respondió: "Morrow. ¡Pero Morrow se nos murió!". El episodio se relata en L. Calderón Vega, *Cuba 88. Memorias de la UNEC*, México, La Esfera, 1959, p. 21. *Cfr.* también J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 373.

[43] "No se hablaba de reformar dichas leyes, ni de libertad de educación, ni de regresar a la Iglesia las propiedades incautadas, ni de reparar el daño, ni, muchísimo menos, de respetar la vida y los derechos civiles de quienes se habían levantado en armas. Todo eso había

Jean Meyer a afirmar que Ruiz y Flores y Díaz pecaron de optimismo y frivolidad.[44] Ciertamente, a la luz de lo descrito hasta ahora, cabe preguntarse si el arzobispo de Morelia estaba realmente convencido de lo que escribió cuando telegrafió a la Secretaría de Estado diciendo que "se ha logrado todo" de acuerdo con las directivas recibidas. Con el *modus vivendi*, de hecho, la Santa Sede no había obtenido en absoluto ninguna garantía real contra esas leyes, que si se aplicaban al pie de la letra podían prácticamente eliminar a la Iglesia católica del país. El hecho de que aquello representara una posibilidad concreta lo demostró en 1931 la reanudación de la persecución anticlerical en muchos estados, empezando por el de Veracruz, donde el 18 de junio de 1931 el gobernador Adalberto Tejeda impuso la presencia de un solo sacerdote por cada 100,000 habitantes, al amparo del artículo 130 de la Constitución.[45] En los meses siguientes se tomaron disposiciones similares en la mayor parte de la Federación, a menudo precedidas o acompañadas de otras medidas persecutorias.[46]

A la mitad de la década, en correspondencia con el paso de la presidencia de Abelardo Rodríguez (1932-1934) a la del general Lázaro Cárdenas (1934-1940), la situación religiosa mexicana se agravó aún más con la imposición de una educación atea y socialista en las escuelas de todo orden y grado (enseñanza socialista),[47] que encontró su punto álgido en 1934, con la re-

---

sido tratado, sí, pero no entraba en el compromiso explícito que en la persona del presidente asumía el gobierno, quedaba únicamente a su buena voluntad. En otras palabras, si se incumplía, no es que «estuviera incumpliendo», sino únicamente que nunca había existido". J. González Morfín, *Murieron por sus creencias*, *cit.*, p. 113.

[44] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 373.

[45] F. Navarrete y E. Pallares (eds.), *op. cit.*, p. 343. Véase, al respecto, Ruiz y Flores a Pacelli, 20 de junio de 1931, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 280, f. 10r. Unos meses después, el propio Ruiz y Flores, señalando que el Gobierno estaba incumpliendo sus compromisos con el *modus vivendi*, pidió a la Santa Sede "la facultad de publicar los documentos oficiales [de los arreglos] en caso de necesidad". *Cfr*. Ruiz y Flores a Pacelli, 20 de enero de 1932, *ibidem*, fasc. 281, f. 70r (para la respuesta afirmativa de Pacelli del 25 de enero de 1932, cfr. *ibidem*, f. 71r).

[46] P. Mijangos y González, "La Suprema Corte de Justicia y las leyes sobre número máximo de sacerdotes (1917-1940)", en P. Valvo (ed.), *La libertà religiosa in Messico*, *cit.*, pp. 88-120; R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, *cit.*, pp. 34-40; M. Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en Mexico (1930-1940)*, México, Universidad Iberoamericana, 1988; M. Olimón Nolasco, *Paz a medias*, *cit.*; *id.*, *Confrontación extrema. El quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*, México, Imdosoc, 2007.

[47] V. Lerner, *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1934-1940*, vol. 17: *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979; R. Blancarte, *Historia de la Iglesia vatólica en México*, *cit.*, pp. 42-48; D. L. Raby y M. Donis, "Ideología y construcción del Estado: la función política de la educación rural en México: 1921-1935", *Revista Mexicana de Sociología* 2, 1989, pp.

forma del artículo 3o. de la Constitución, cuyo nuevo preámbulo disponía: "La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social".[48]

El nuevo proyecto educativo nacional, que se iba a aplicar también en los colegios no estatales,[49] estuvo precedido por un intento de introducir un amplio programa de educación sexual, promovido activamente desde 1933 por el titular de la Secretaría de Educación Pública, Narciso Bassols. Este aspecto, junto con otras medidas anticlericales adoptadas en aquellos años —como la Ley de Nacionalización de Bienes, que regulaba la aplicación del artículo 27 de la Constitución—[50] también provocó la oposición irreductible de muchos católicos, así como la preocupación de la Santa Sede.[51] Sin embargo, más que el nuevo presidente Cárdenas, entre los partidarios del plan educativo socialista se encontraba Plutarco Elías Calles, quien, tras su retirada de la presidencia en 1928, continuó ejerciendo, entre bastidores, un poder indiscutible sobre la política mexicana hasta 1935 (periodo conocido como el "Maximato"), y logró que el poder de sus sucesores en la presidencia fuera inestable perpetuamente.[52] Fue el propio Calles, con motivo de un

---

305-320; M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2003, vol. III, pp. 167-306.

[48] *Diario Oficial*, 13 de diciembre de 1934, pp. 849 y 850.

[49] En este sentido, un decreto de la Secretaría de Educación Pública del 29 de diciembre de 1931 ya establecía para las escuelas no estatales —como requisito para su acreditación pública— la obligación de impartir la enseñanza sobre una base de absoluta laicidad y la prohibición de ser establecidas o dirigidas por miembros de cualquier confesión religiosa, a quienes también se les prohibía impartir clases en ellas. *Cfr. Diario Oficial*, 11 de enero de 1932, pp. 6 y 7. Véase, también, S. E. Hilton, "The Church-State dispute over education in Mexico from Carranza to Cárdenas", *The Americas* 2, 1964, pp. 175-178.

[50] *Diario Oficial*, 31 de agosto de 1935, cuarta sección.

[51] M. Olimón Nolasco, *Asalto a las conciencias. Educación, política y opinión pública (1934-1935)*, México, Imdosoc, 2008, pp. 55-76; M. A. Pérez Méndez, "La Unión Nacional de Padres de Familia: una oposición conservadora al laicismo en la educación", en M. d. C. Collado Herrera (ed.), *op. cit.*, pp. 144-163; P. Valvo, "Pugna por las conciencias. La Santa Sede y la cuestión educativa en el México de los años Treinta", *Modernism* VI, 2020, pp. 196-233.

[52] "El presidente Pascual Ortiz Rubio, impuesto por el «Jefe Máximo» de la Revolución, Plutarco Elías Calles, había tenido problemas desde el día en que tomó posesión de su cargo, el 5 de febrero de 1930. De manera evidente, Calles utilizaba a sus seguidores en el Congreso, en las gubernaturas y en cualquier otro puesto público, para mantener en permanente inestabilidad al débil presidente… Ya sea por una verdadera convicción anticlerical, característica de no pocos revolucionarios norteños, o por la intención de mantener en permanente inestabilidad el debilísimo régimen de Pascual Ortiz Rubio, Calles reinició sus ataques con-

discurso público pronunciado el 21 de julio de 1934, que pasó a la historia como el "Grito de Guadalajara", quien fijó las coordenadas ideológicas de la nueva educación estatal:

> La Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo período de la Revolución, que yo lo llamaría el período revolucionario psicológico; debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esa trinchera donde está la clerecía, donde están los conservadores; me refiero a la educación, me refiero a la escuela.[53]

No fue hasta finales de los años treinta cuando se alcanzó un verdadero *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia en México.[54] El acercamiento se vio facilitado sobre todo por el pragmatismo del presidente Cárdenas, que ya en el verano de 1935 logró sacar del país al engorroso "Jefe Máximo", Calles, poniendo fin a la temporada del Maximato, y a partir de 1936 dio discretas —pero significativas— señales de querer normalizar la situación religiosa. En el frente eclesial, la llegada a la cúpula de la Iglesia mexicana de una nueva generación de obispos, menos ligada a las luchas del pasado, tuvo un papel decisivo.[55] Es el caso, por citar los dos ejemplos más significativos, de monseñor Luis María Martínez —obispo auxiliar de Morelia y viejo amigo de Cárdenas— y monseñor José Garibi Rivera, obispo auxiliar de Guadalajara. El primero sustituyó en 1937 a monseñor Díaz y Barreto (fallecido el 19 de mayo de 1936) como arzobispo de la ciudad de México, y a monseñor Ruiz y Flores como encargado de los asuntos de la Delegación Apostólica,

---

tra la Iglesia". R. Blancarte, "Aspectos internacionales del conflicto religioso mexicano en la década de los treinta", en *id.* (ed.), *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 235 y 236.

[53] J. Meyer, *La Cristiada, I*, *cit.*, p. 361; R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, *cit.*, p. 32. Se trataba de una perspectiva, la evocada por el jefe m*áximo,* que por admisión del mismo Calles acercaba a México a países como la Rusia soviética, la Alemania nacionalsocialista y la Italia fascista. *Cfr.* R. T. Multerer, *The Socialist Education Movement and its Impact on Mexican Education, 1930-1948*, Buffalo, State University of New York, 1974, p. 148, cit., en M. Olimón Nolasco, *Asalto a las conciencias*, *cit.*, pp. 38 y 39.

[54] P. L. Reich, *Mexico's Hidden Revolution. The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, Notre Dame IN, Notre Dame University Press, 1995; A. L. Michaels, "The Modification of the Anti-Clerical Nationalism of the Mexican Revolution by General Lázaro Cárdenas and its Relationship to the Church-State Detente in Mexico", *The Americas* 1, 1969, pp. 35-53.

[55] R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, *cit.*, pp. 40-42 y 58-62, y P. L. Reich, *op. cit.*, pp. 56-60.

cargo que Martínez ocupó hasta 1948.[56] Este último, futuro primer cardenal mexicano y padre conciliar en el Concilio Vaticano II, asumió la dirección de la arquidiócesis de Guadalajara tras la muerte de monseñor Orozco y Jiménez el 18 de febrero de 1936. El clima, más relajado, en las relaciones entre el gobierno federal y la jerarquía eclesiástica encontró una importante sanción informal en la primavera de 1938, cuando Garibi Rivera y Martínez expresaron abiertamente su apoyo a la nacionalización de la industria petrolera anunciada por Cárdenas el 18 de marzo de 1938, invitando a los fieles a contribuir al pago de la deuda contraída por el gobierno con el extranjero.[57] No menos importante, a nivel simbólico, fue la declaración que el general Manuel Ávila Camacho, elegido presidente el 7 de julio de 1940, hizo el septiembre siguiente al periodista José C. Valadés. Cuando éste le preguntó si era católico, el presidente respondió: "soy creyente".[58]

Todo esto, sin embargo, todavía no suponía el preludio de una modificación de los artículos anticlericales de la Constitución, que no llegaría hasta 1992, junto con el inicio de las relaciones diplomáticas regulares entre México y la Santa Sede.[59] A la luz de los acontecimientos posteriores,

---

[56] G. de Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1957, p. 173. Luis María Martínez y Rodríguez (1881-1956) está actualmente en proceso de beatificación. *Cfr.* Y. Solís, "¿Santo conspirador u hombre de paz y caridad? El fabuloso destino de Luis María Gonzaga Martínez, Siervo de Dios", en E. Judd y F. Mallimaci (eds.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, Clacso, 2013, pp. 29-59.

[57] P. L. Reich, *op. cit.*, pp. 61-65; J. Meyer, "Cárdenas, la cuestión religiosa y el petróleo. El 18 de marzo de 1938", en *20/10 Memoria de las revoluciones en México*, vol. 3, enero-marzo de 2009 (ahora en *id.*, *De una revolución a otra*, México, El Colegio de México, 2013).

[58] "Dichas declaraciones, como es de suponer, causaron un gran efecto en la opinión pública, pues era la primera vez que un dirigente revolucionario se declaraba «creyente». Por lo demás, si bien la entrevista hacía permanecer la ambigüedad acerca de la pertenencia del presidente electo a alguna Iglesia, no dejaba dudas en lo referente a su intención de permitir la libertad de creencias, con las consecuencias que esto podría tener para ciertas áreas hasta ese momento conflictivas, como la educación o la cuestión social". R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, *cit.*, p. 74.

[59] R. Blancarte, *Recent changes in Church-State relations in Mexico*, *cit.*; *La Iglesia católica en el nuevo marco jurídico de México*, México, Ediciones de la CEM, 1992; A. Méndez Gutiérrez (ed.), *Una ley para la libertad religiosa*, México, Diana-Cambio XXI, 1992; M. E. García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México: un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen, 1993; R. Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, México, Siglo XXI, 1997; R. González Schmal, *Derecho eclesiástico mexicano. Un marco para la libertad religiosa*, México, Porrúa, 1997; J. L. Soberanes Fernández, *El derecho de libertad religiosa en México (un ensayo)*, México, Porrúa-CNDH, 2001; J. E. Traslosheros, *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades*, México, Porrúa, 2012; P. Valvo, "La riforma dell'articolo 24 della Costituzione messicana", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2, 2012, pp. 479-508; J. L. Soberanes Fernández,

no puede sorprender, por tanto, que en 1929, después de tres años de guerra civil, los esfuerzos de la Santa Sede por llegar a una reforma de esas mismas leyes no hubieran dado los resultados esperados. Sin embargo, los "hombres nuevos" implicados por Pío XI en 1928, con la aportación fundamental del obispo de Tabasco, también tuvieron responsabilidad en ello, y cuando los hechos los pusieron a prueba, demostraron que no razonaban de forma muy diferente a los que les habían precedido en las negociaciones con el gobierno mexicano. El presidente Portes Gil también declaró a la prensa en varias ocasiones, durante las negociaciones, que los acuerdos iban en la línea de los de su predecesor Calles.[60] A este respecto, Marisa Patulli ha señalado las diferencias entre el texto de las notas de Portes Gil y Ruiz y Flores de 1929, y el intercambio de cartas Burke-Calles del año anterior. En comparación con la carta de Calles del 4 de abril de 1928, la de Portes Gil del 21 de junio de 1929 parece más detallada, ya que se centra en tres puntos concretos (la inscripción de los ministros de culto, la instrucción religiosa y el derecho de petición), el primero de los cuales implica claramente el reconocimiento por parte del Estado del derecho de la Iglesia a nombrar libremente a los sacerdotes, que sólo después tendrían que registrarse.[61] Las diferencias se debieron, según esta experta, a la intervención de Walsh y Cruchaga, sin la cual el resultado de las negociaciones habría sido una simple repetición del intercambio de notas del año anterior, y por tanto habría incurrido invariablemente en el rechazo de la Santa Sede.[62]

Sin embargo, es sabido en qué condiciones y con qué contradicciones el proyecto de acuerdo enviado por telégrafo por monseñor Ruiz y Flores recibió la aprobación de la Santa Sede, si es que se puede hablar de aprobación. Como en julio de 1926, se podría decir que el *plácet* del Vaticano a la decisión crucial de los obispos mexicanos se debía en cierto modo a una "extorsión": en 1926 mediante una compleja operación de inteligencia carente de escrúpulos, en junio de 1929 con la complicidad de un telegrama equivocado. Esto también ayuda a explicar la reticencia de *L'Osservatore Romano* a proporcionar información sobre un acuerdo que, si hubiera reflejado plenamente las expectativas de Pío XI, presumiblemente habría sido recibido y presentado con más énfasis.

"La reforma al artículo 24 constitucional de 2013 o el parto de los montes", *Ars Iuris. Revista del Instituto Panamericano de Jurisprudencia* 49, 2013, pp. 289-304.

[60] M. González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, *cit.*, vol. II, pp. 474 y 475.

[61] M. Patulli Trythall, *Edmund A. Walsh S.J.*, *cit.*, p. 34.

[62] *Ibidem*, p. 31.

En cuanto al telegrama, el hecho de que el resultado de una negociación vital para el futuro de la Iglesia en México se viera determinado, al menos en parte, por un hecho accidental como un error de transmisión, podría suscitar la duda de que el texto del mensaje —donde el adjetivo "justo" fue sustituido por el claramente más ambiguo "laico"— hubiera sido alterado deliberadamente. Sin embargo, objetivamente sería difícil identificar un motivo plausible para los presuntos autores, es decir, los diplomáticos chilenos encargados de recibir y transmitir los mensajes en Roma y la Ciudad de México.[63] La hipótesis, además, presupondría un uso del concepto de "laicidad" en un sentido muy alejado de la sensibilidad de la curia de la época; en este último sentido se requiere una consideración de orden histórico. Los estudios que desde finales de los años cincuenta han tratado de reconstruir los arreglos y el tortuoso recorrido que los precedió han puesto de manifiesto el amplio margen de discrecionalidad con que Ruiz y Flores interpretó las órdenes recibidas desde Roma en las etapas finales de las negociaciones.[64] Sin embargo, nadie parece haberse sorprendido por el uso de una palabra como "laico" en un mensaje codificado del Vaticano. El uso de este término por parte de la Santa Sede en un sentido globalmente positivo, entendiendo la laicidad como "conformidad con las leyes del país", parece de hecho muy problemático, más aún en un contexto marcado por un anticlericalismo radical. Unos años antes, Pío XI, en la encíclica *Quas primas*, no dudó en definir al laicismo (que podía incluir tanto la *laicité* francesa como el virulento anticlericalismo mexicano) como "la plaga de nuestra época".[65] Más tarde, este concepto también fue reiterado por el papa Ratti en la encíclica *Dilectissima Nobis* sobre la situación religiosa

---

[63] En este sentido, podría hipotetizarse, por ejemplo, que el interés de la diplomacia chilena en "suavizar" las exigencias del Vaticano al gobierno mexicano, alterando el texto del telegrama vaticano, estaba vinculado a las negociaciones que el gobierno chileno, en ese mismo periodo, había iniciado con la Santa Sede para la estipulación de un concordato. Sobre la base de esta hipótesis, que a falta de pruebas documentales es bastante débil, el caso mexicano podría haber representado un precedente para Chile, donde desde 1925 estaba en vigor un régimen de separación "amistosa" entre la Iglesia y el Estado, y cuyo gobierno, como ya se ha mencionado, había presentado un proyecto de concordato a la Secretaría de Estado en la primavera de 1928 (*cfr. supra*, capítulo quinto, primer párrafo).

[64] Véase, al respecto —entre los otros—, Fernando M. González: "Los dos obispos —que se habían negado a entrevistarse con sus pares desde que habían llegado al país— mandaron pedir la aprobación de Roma, la cual llegó el día 20, no en los términos esperados por el embajador estadounidense. Sin embargo, el nuevo delegado apostólico usó la casuística e interpretó esta a su conveniencia". F. M. González, *op. cit.*, p. 242.

[65] Pío XI, *Quas primas*, Roma 11 de diciembre de 1925, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, *cit.*, vol. V, pp. 183-185.

en España.[66] Ahora, gracias a la apertura de los fondos documentales sobre el pontificado de Achille Ratti, se ha podido descubrir ese error decisivo en la transmisión del telegrama de Gasparri del 20 de junio de 1929,[67] aclarando así las razones de un uso anacrónico del término por parte de la Santa Sede.

Independientemente de las responsabilidades de los obispos mexicanos en la interpretación de las directrices romanas durante las negociaciones, Jean Meyer —en su monumental estudio de la Cristiada— invitó a no subestimar la responsabilidad de la Santa Sede a la hora de plantear las premisas para los arreglos: "Esta paz, buena o mala, fue hecha por Roma, querida por Roma, por razones pastorales expuestas en *Acerba animi*, y porque en el Vaticano se creía en la posibilidad del *modus vivendi*".[68] En el fondo, según el historiador franco-mexicano, lo ocurrido en México fue emblemático para toda la política seguida por la Santa Sede con los Estados en los años de Pío XI: si se garantizaba un mínimo imprescindible para que la Iglesia sobreviviera y cumpliera su misión, Roma estaba dispuesta a llegar a un acuerdo con su contraparte, ofreciendo también concesiones muy exigentes. Así que no tenía sentido, según Meyer, acusar a Ruiz y Flores y a Díaz de haber engañado al papa, presionándolo o firmando acuerdos que de alguna manera excedieran las instrucciones recibidas. "Si se les puede acusar de haber pecado por exceso de optimismo, por ligereza incluso, al aceptar garantías verbales, el Vaticano incurre en la misma culpa, ya que los preparó para aceptar todo cuanto su conciencia les permitiera aceptar".[69]

[66] "No nos detenemos ahora a repetir aquí cuán gravísimo error sea afirmar que es lícita y buena la separación en sí misma, especialmente en una Nación que es católica en casi su totalidad. Para quien la penetra a fondo, la separación no es más que una funesta consecuencia (como tantas veces lo hemos declarado especialmente en la Encíclica *Quas primas*) del laicismo, o sea, de la apostasía de la sociedad moderna que pretende alejarse de Dios y de la Iglesia". Pío XI, *Dilectissima nobis*, Ciudad del Vaticano, 3 de junio de 1933, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, *cit.*, vol. V, p. 943.

[67] A este respecto, sin embargo, hay que señalar que Yves Solís informó correctamente del intercambio de telegramas entre Ruiz y Flores y Gasparri, del que se desprende que Gasparri había utilizado la palabra "justo" y no "laico". *Cfr.* Y. Solís, *La hiérarchie catholique mexicaine*, *cit.*, pp. 59-61.

[68] J. Meyer, *La Cristiada, II*, *cit.*, p. 376.

[69] *Ibidem*, pp. 376 y 377. De la misma opinión es Eduardo Correa, para quien "buenos o malos los arreglos, no fueron admitidos ni cerrados sino hasta que se tuvo la aprobación de S. S. Pío XI para hacerlo, después de que para ello se le dieron a conocer los términos en que estaban concebidos, de manera que no existe responsabilidad en los emisarios, y que los ataques contra ellos enderezados, especialmente contra el señor Díaz, en realidad han sido dirigidos contra el Sumo Pontífice". E. J. Correa, *op. cit.*, p. 152.

En apoyo de esta tesis, Meyer subraya el hecho de que desde finales de 1927 las informaciones procedentes de México a favor de la intransigencia fueron sistemática y conscientemente desatendidas por el Vaticano[70] en beneficio de la posición de quienes trabajaban para llegar a un acuerdo con el gobierno. En este sentido, si por un lado se puede coincidir con Meyer en la presencia de una recepción selectiva de documentos por parte de la Secretaría de Estado, por otro no se puede dejar de considerar el hecho de que esta dinámica también era fruto de la falta de transparencia con que los *hardliners* (incluso los más autoritativos, como los miembros de la comisión episcopal) habían manejado el flujo de información entre la Santa Sede y el episcopado mexicano. De hecho, hay que reconocer que los primeros en forzar la mano del papa, en 1926, fueron los propios partidarios de la línea dura, que lograron convencer al pontífice de que autorizara la suspensión del culto.[71] A lo largo de los años treinta, estos últimos siguieron enviando a la Secretaría de Estado una gran cantidad de documentos, memorandos e informaciones en apoyo de su firmeza frente al gobierno y en defensa de los que todavía consideraban la rebelión armada como la única opción para hacer frente a la política anticlerical,[72] sin conseguir, sin embargo, convencer a la Santa Sede de la validez de sus posiciones. A este respecto, un voto de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, redactado por monseñor Giuseppe Malusardi (revisado por el cardenal Pacelli), en diciembre de 1931, decía lo siguiente:

> Lamentablemente, hay que hacer una observación dolorosa: todos, sin excluir a nadie, están de acuerdo en que la situación de la Iglesia mexicana hoy es

[70] "Lo que marchaba en este sentido, los informes obtenidos por el canal diplomático norteamericano y francés, por los obispos y los católicos norteamericanos, eran aceptados. Las informaciones mexicanas que podían alimentar la intransigencia fueron sistemáticamente descartadas desde fines de 1927". J. Meyer, *La Cristiada, II, cit.*, p. 376.

[71] Esto se puede leer también en una nota mecanografiada de la Secretaría de Estado que data de febrero de 1932, en la que, al margen de las numerosas opiniones que llegaron en esas semanas a favor de la reanudación de la lucha armada o en todo caso de una línea de oposición frontal contra el gobierno, se afirmaba que "todos los que dicen que la Santa Sede está mal informada, han llenado [*sic*] el archivo con sus largos memorandos; y puede ser lícito observar que si la Santa Sede no estaba bien informada, esto ocurría cuando los partidarios de la defensa armada y del cierre de las iglesias hacían creer que tales decisiones eran aprobadas por todo el episcopado. Lo que luego resultó no ser cierto". Nota mecanografiada, 16 de febrero de 1932, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 283, ff. 3r-7r.

[72] Entre los más activos en este sentido, además de los miembros y partidarios de la Liga (que después de 1929 cambió parcialmente de nombre, como Liga Nacional de Defensa de la Libertad), estaba el obispo de Tacámbaro, monseñor Leopoldo Lara y Torres.

mucho peor que cuando se suspendió el culto en 1926. Algunos atribuyen el empeoramiento a la precipitada decisión de suspender el culto, otros a haber querido cerrar el Modus Vivendi antes de tiempo. Hay dos formas de salir de esta situación que empeora. La primera es la indicada por el obispo Manríquez y querida por los defensores de la libertad religiosa. Insurrección armada.

Que esta defensa sea teóricamente lícita es una cuestión que no nos interesa en la práctica; porque todo hace pensar que esta defensa no será ciertamente eficaz; por lo tanto, se convierte en prácticamente ilícita. Ningún gobierno mexicano caerá sin la aprobación de Estados Unidos del Norte, que tienen todo el interés en apoyarlo. Por otra parte, los tres años de guerrillas de los católicos no han dado ningún resultado. Y hay que tener en cuenta que en esa época la gente ardía por la defensa armada. Hoy, después de este infausto resultado, después de tantos nobles sacrificios frustrados, muchos se abstendrán de la intervención armada. Todo esto lo reconoce incluso el gran defensor de la defensa armada, el obispo Manríquez, que se ve obligado a confiar en Dios, que no dejará de ayudar a los defensores de la buena causa. Siguiendo este principio, la Santa Sede debería comprometer a sus gendarmes en la guerra con muchas naciones…[73]

La agudeza del juicio sobre la ilegalidad práctica de una nueva rebelión armada en el México de los años treinta no implicaba, sin embargo, una condena general del recurso a las armas como tal. A este respecto, se puede considerar otra nota de la Congregación, de varios meses más tarde, que comenta las instrucciones dadas a los fieles por el arzobispo de la ciudad de México sobre la limitación del número de sacerdotes, donde el redactor subraya que

...monseñor Díaz, hacia el final de sus instrucciones, con palabras que quizá podrían ofrecer nuevos pretextos a los de la Liga, reprende los medios violentos en defensa de los derechos de la Iglesia. Parece que sus palabras pueden interpretarse en el sentido de que la Iglesia condena esa defensa como un principio. Se sabe, en cambio, que la Santa Sede ha dicho que esa defensa no es lícita en las circunstancias actuales, porque no tiene ninguna probabilidad de éxito y, por tanto, sería perjudicial y, por ende, ilícita.[74]

Del mismo modo, Pío XI, como ya había hecho durante la guerra cristera, siguió respetando las razones de quienes habían optado por tomar

[73] Voto de la Congregación para los *AA.EE.SS.*, diciembre de 1931, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 280, f. 40v. Los subrayados aparecen en el documento original.

[74] Apunte de la Congregación para los *AA.EE.SS.*, 3 de marzo de 1932, *ibidem*, fasc. 283, f. 8r. Los subrayados aparecen en el documento original.

las armas para defender sus derechos injustamente pisoteados, y se limitó a reconocer la ineficacia de la opción armada en lo práctico, pero sin impugnar nunca abiertamente su legitimidad en lo teológico. La reanudación de la persecución anticlerical ofreció más de una ocasión para que el papa aclarara su propio punto de vista sobre esta cuestión. Una de las más significativas fue sin duda la sesión que la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios dedicó a la situación mexicana el 20 de diciembre de 1931. El tema de la reunión, que fue la última de la Congregación dedicada a México hasta el final del pontificado de Pío XI, fueron las citadas medidas legislativas que habían limitado drásticamente el número máximo de sacerdotes permitido en varios estados. Estas medidas provocaron respuestas divergentes del episcopado mexicano, desde la más firme del arzobispo de Veracruz hasta la más complaciente del arzobispo de Yucatán, y dieron como resultado una considerable consternación entre muchos fieles.[75] Durante el debate, la cuestión de la defensa armada surgió en casi todas las intervenciones de los presentes. A este propósito, el cardenal Sbarretti admitió la existencia "en abstracto y también en la práctica" de "razones de licitud", pero al mismo tiempo dijo estar convencido de la inutilidad de una nueva rebelión armada, a falta de esperanzas razonables de victoria.[76] El cardenal Boggiani, alabando la firmeza mostrada en esos meses por el arzobispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, estigmatizó "la debilidad de quienes llevan las riendas de los asuntos eclesiásticos" en México, afirmando que "la oposición al delegado apostólico representa a la parte más selecta del episcopado y de los fieles". A este respecto, Boggiani, al confirmar su cercanía a los círculos más radicales del catolicismo mexicano, no ocultó su pensamiento sobre el *modus vivendi* de 1929, "reducido a un *modus moriendi*" que "brinda al Gobierno la oportunidad de seguir adelante con su programa de descristianización" y sobre el papel que jugaron en esa coyuntura Ruiz y Flores y Díaz y Barreto, que "engañaron a la Santa Sede y se impusieron a ella". En cuanto a la defensa armada, el exdelegado apostólico subrayó que no es fácil privar a los fieles "del derecho natural que tienen a defender la fe".[77]

Distinta era la opinión del exsecretario de Estado, Gasparri, según el cual para buscar un remedio a la situación ni siquiera se debía pensar en la revolución armada, "no solo porque la revolución armada no tendría ninguna probabilidad de éxito y por lo tanto sería un verdadero desastre para

[75] Ruiz y Flores a Pacelli, 1o. de octubre de 1931, *ibidem*, fasc. 280, f. 18r.

[76] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1931, n. 1346, stampa 1226, s.n.f.

[77] *Idem*.

la Iglesia, sino también y mucho más porque la revolución armada, organizada por los católicos, como tales, y dirigida por el clero y los obispos, sería un escándalo en la historia de la Iglesia", ya que "la misión del episcopado y del clero no es procurar armas y municiones para promover la guerra civil, aunque sea con fines religiosos, sino educar al pueblo en el espíritu cristiano; y así lo ha hecho siempre la Iglesia, incluso en las grandes persecuciones de los primeros siglos". Para Gasparri, siempre era "la doctrina y la historia de la Iglesia, acostumbrada a la persecución", la que sugería los remedios que se debían adoptar para afrontar la situación.[78] Otras intervenciones, entre ellas las de los cardenales Locatelli, Sincero y Cerretti, se expresaron críticamente sobre la defensa armada; Cerretti, en particular, sugirió "desautorizar" a quienes hubieran elegido esa opción, mientras que Sincero afirmó que la Liga merecía "un reproche o condena por su apelación a la violencia y a la insurrección armada".

El cardenal Pacelli, por su parte, cerró el debate haciendo suya la posición que Pío XI le había sugerido unas horas antes, durante una audiencia:[79]

> La Santa Sede no puede sino bendecir y alentar a todos los que defienden los derechos de Dios y de la Religión; pero en las condiciones actuales no puede autorizar ni fomentar la resistencia armada. En las condiciones actuales: porque, si miramos la historia, los pontífices más de una vez no solo han autorizado sino que han promovido cruzadas externas y también internas, como las guerras contra los turcos, los herejes. Es cierto que también se defendía la civilización; pero Pío V, que ganó la batalla de Lepanto, hizo por la guerra contra los turcos lo que Pío IV hizo por el Concilio de Trento. Pero en las condiciones actuales la Santa Sede no puede autorizar ni alentar, no queremos decir desaprobar. Por lo demás, unión, toda la unión posible, en la variedad de condiciones, y cultivar muy bien la Acción Católica, que en vez de armar con espada y mosquete, arma con las armas del apostolado. Si hay participación del pueblo en la verdadera vida religiosa, a diario, y especialmente los domingos, y no solo en los disturbios de las fiestas, se cosechan grandes recompensas. Si se quiere un partido de católicos, se actuará con conciencia católica, pero no con un partido católico, es decir, identificando la idea de partido con la de católico. Los católicos se organizan como partido, pero no son un partido católico.[80]

[78] *Idem*.

[79] Esto se desprende de la hoja de audiencia del cardenal Pacelli del 20 de diciembre de 1931, que incluye el mismo texto que el acta de sesión de la Congregación. *Cfr.* ASRS, *AA.EE.SS.*, Stati Ecclesiastici, Pos. 430a P. O., fasc. 344, f. 47v. *Cfr.* también G. Coco y A.M. Diéguez (eds.), *op. cit.*, p. 679.

[80] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1931, n. 1346, stampa 1226, s.n.f.

La lectura conjunta de la hoja de audiencia y del acta de la sesión de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios del 20 de diciembre de 1931, que son perfectamente compatibles, muestra el profundo entendimiento entre Pío XI y Pacelli, que actuaba a todos los efectos como hombre de confianza del pontífice en el seno del Sagrado Colegio, que en los meses anteriores, durante la crisis con el régimen fascista italiano sobre la Acción Católica, había visto cómo varios de sus miembros se oponían al papa y al antiguo nuncio en Berlín, hacia el que latía un cierto resentimiento por parte de los cardenales decepcionados por la destitución del cardenal Gasparri al frente de la Secretaría de Estado.[81]

A este respecto, es muy significativo observar cómo las instrucciones que el cardenal Pacelli envió el 1o. de enero de 1932 a monseñor Ruiz y Flores retomaban y aprovechaban numerosos puntos del "voto" preparado para la reunión del 20 de diciembre de 1931 por Gasparri, que seguía siendo un interlocutor indispensable y todo menos irrelevante dentro de la curia. Respecto a las divisiones presentes en la Iglesia mexicana y la controversia sobre los arreglos, por ejemplo, las directivas de Pacelli invitaban a los obispos a "cerrar filas" y a tener en el corazón, por encima de todo, la unidad, lo cual, repitiendo casi al pie de la letra las palabras del voto de Gasparri, "conlleva necesariamente el abandono de ideas y programas, que algunos pueden considerar tal vez mejores, y la adhesión a directivas que a este o aquel pueden parecer incluso menos oportunas".[82] Esto implicaba evitar cualquier discusión sobre las directivas vaticanas y sobre el *modus vivendi* de 1929, "no solo porque es inútil volver sobre cosas ya pasadas, sino también porque confundiría las ideas sobre las diversas razones y medios con los que se debe luchar contra leyes injustas".[83]

Otro pasaje de las instrucciones de Pacelli en el que se puede reconocer la impronta gasparriana es el siguiente, que también se inspira en las palabras utilizadas por Pío XI:

> En primer lugar, la Santa Sede no puede dejar de bendecir y alentar, como alienta y bendice de corazón a todos los que defienden con todos los medios legales a su alcance los derechos de la Iglesia y de la religión. Es evidente que esta debe ser también la actitud que deben mantener el episcopado y el clero, defendiendo estos derechos con prudencia y valentía y educando a los fieles para que les ayuden en esta labor de defensa.[84]

---

[81] G. Coco, *L'"anno terribile" del cardinale Pacelli*, *cit.*, pp. 143-276.

[82] Pacelli a Ruiz y Flores, 1o. de enero de 1932, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 281, ff. 22r-23r.

[83] *Idem*.

[84] *Idem*.

De hecho, fue Gasparri, durante el debate del 20 de diciembre de 1931, quien habló de la conveniencia de una "acción dentro de los límites del derecho civil" para los católicos mexicanos.[85] En este sentido, es significativo señalar que si bien en una versión anterior del acta de instrucciones se hablaba de "medios legítimos", la expresión se corrigió como "medios legales", para no dar lugar a equívocos sobre la defensa armada que, de acuerdo con las directrices pontificias, debía quedar excluida de la lista de posibilidades.[86]

Una de las sugerencias de Gasparri que, en cambio, no fue recogida por las directivas de Pacelli fue la de promover "una asociación permitida por la ley que [tuviera] por objeto la protección de los derechos religiosos de los ciudadanos y la reforma de las leyes contrarias a ellos". Dicha asociación, según el cardenal, no debía tener "la denominación de católica", y los obispos y el clero no debían participar en ella, "para atraer más fácilmente a los que, sin ser católicos, defienden en cambio la libertad religiosa del ciudadano".[87]

La atención de Pacelli se centró más bien en la Acción Católica, a la que, sin embargo, el voto de Gasparri no mencionó. Después de los arreglos, la Santa Sede había intentado, en efecto, encajar las diferentes experiencias asociativas del laicado católico, y encontró resistencia sobre todo en aquellos grupos (como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana) que habían contribuido más que otros a la Cristiada al suministrar a la Liga algunos de sus dirigentes.[88] Desde el punto de vista de Pío XI, la Acción Católica Mexicana, cuyos estatutos fueron aprobados definitivamente en abril de 1930, iba a ser la vía principal para la presencia de los católicos en la sociedad. En este sentido, el caso mexicano confirmó una directriz general del pontificado de Ratti, que identificaba a la Acción Católica como el instrumento indispensable para la recristianización de la sociedad en todos los contextos nacionales.[89]

En cuanto a la participación de los católicos en la vida política del país, se autorizó en la medida en que no comprometiera a la Iglesia. Por ello, se exhortó a los fieles a no crear partidos abiertamente confesionales, según la

[85] En este sentido, la expresión del voto de Gasparri ("pero la oración no impide la acción dentro de los límites de la ley civil") se retomó casi al pie de la letra en las instrucciones de Pacelli: "Sin embargo la oración no impide, al reves, reclama y fomenta la acción con todos los medios legales".

[86] La expresión "medios legales" fue utilizada por Boggiani durante el debate del 20 de diciembre de 1931.

[87] ASRS, *AA.EE.SS.*, Rapporti delle sessioni, 1931, n. 1346, stampa 1226, s.n.f.

[88] M. L. Aspe Armella, *op. cit.*, pp. 63-91.

[89] J. Pollard, *Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action*, *cit.*

fórmula de Ratti, "católicos organizados como partido, pero no un partido católico", y evaluar en cada caso la posibilidad de apoyar a candidatos pertenecientes a otros partidos.[90] A este respecto, la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, en las semanas anteriores al envío de las instrucciones al delegado apostólico, había indicado explícitamente la conveniencia de promover un acuerdo tácito con el gobierno de México para que éste presentara candidatos electorales que también pudieran ser votados por los católicos, de forma similar a lo que ocurrió en Italia en 1913, con un pacto informal entre el presidente del Consejo, Giovanni Giolitti, y el presidente de la Unione Elettorale Cattolica, el conde Vincenzo Ottorino Gentiloni ("pacto Gentiloni").[91]

En cuanto a la conveniencia de una nueva suspensión del culto público —juzgada por Pacelli como "un mal mayor que conjurar"— y la posibilidad de una nueva rebelión en armas, las instrucciones de la Santa Sede fueron perentorias. Sin embargo, los católicos más intransigentes no se rindieron y continuaron reafirmando la validez de sus propias posiciones. El memorial enviado a Pío XI a finales de enero de 1932 por un nutrido grupo de jesuitas mexicanos del colegio de Ysleta (El Paso, Texas), entre los que figuraban algunos de los principales protagonistas de las luchas de los años anteriores (como los padres Mariano Cuevas y Rafael Martínez del Campo), ofrece un valioso testimonio de esta dialéctica.[92] La petición dirigida al papa era doble: por un lado, la Santa Sede debía imponer a todos los católicos una directiva de intransigencia absoluta frente a la legislación anticlerical; por otro lado, sin embargo, debía dejarse en manos de los católicos "la elección de los medios lícitos" —y por tanto no necesariamente "legales"— para hacer frente al impacto. Bajo esta última perspectiva era evidente el cambio de estrategia de los intransigentes, que después de haber pretendido en años anteriores obtener la bendición vaticana de la lucha armada, ahora se erigían como intérpretes de una distinción entre las esferas de intervención de la jerarquía y de los fieles. Tal enfoque estaba muy lejos del modelo de

[90] Pacelli a Ruiz y Flores, 1o. de enero de 1932, *cit. Cfr.* R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, *cit.*, pp. 29-34 y 53-58.

[91] "Que se diga a Calles: procurad proponer candidatos que garanticen respeto hacia la Iglesia (y aquí fijar algunos puntos, como por ejemplo la revisión de la Constitución) y los católicos votarán a dichos diputados. Esto parece más sencillo que formar un nuevo partido. Por lo menos, al principio". Voto de la Congregación para los *AA.EE.SS.*, diciembre de 1931, *cit.*, f. 41r.

[92] Leobardo Fernández SJ *et al.* a Pío XI, 29 de enero de 1932, ARSI, Provincia Mexicana, Negotia Specialia, De Quaestione Religiosa, ff. 14r-15r. *Cfr.* S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 162-167.

"colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia" promovido por Roma con la Acción Católica.[93] Del mismo modo, era evidente la brecha entre el realismo pragmático de las instrucciones pontificias y el espíritu con el que los autores de la carta se preparaban para afrontar la lucha.[94]

Unos meses más tarde, en la ya mencionada encíclica *Acerba animi* (29 de septiembre de 1932), Pío XI se detuvo largamente en los riesgos relacionados con el radicalismo de ciertas posiciones dentro del catolicismo mexicano.[95] La prioridad indicada por el documento pontificio era evitar a toda costa una nueva suspensión del culto, que "acarrearía gran perjuicio a toda la grey de fieles cristianos". Lo que prevalecía aquí era, pues, el principio del mal menor, que hacía más necesaria que nunca la unidad y la obediencia de los católicos a las indicaciones de la jerarquía. Sobre este último punto en concreto, Pío XI no pretendía transigir:

> Esta es la doctrina completamente cierta y segura de la Iglesia Católica, la cual si, al aplicarla en la práctica, indujere a algunos a cierto equivocado escándalo, tendréis la obligación, Venerables Hermanos, de explicarles cuidadosa y ampliamente la solución que hemos propuesto. Y si alguien, aun después de que fuese explicada por vosotros Nuestra intención, perseverare pertinazmente aún en esa falsa opinión, sepa, pues, que no evitará la nota de contumacia y obstinación.

Los intransigentes fueron advertidos. Aunque la encíclica —como los documentos magisteriales que la habían precedido— no abordaba explícitamente la cuestión de la defensa armada, la insistencia en la necesidad de no suspender el culto era en sí misma una indicación clara, dado que en 1926 esta forma tan extrema de protesta había contribuido de manera decisiva al inicio de la rebelión cristera. Sin embargo, como ya se ha señalado, la encíclica no pretendía de ningún modo estigmatizar las opciones realizadas en el pasado por los católicos mexicanos.

Si todos los documentos oficiales del magisterio de Pío XI sobre México habían evitado escrupulosamente pronunciarse sobre la legitimidad del recurso a las armas, puede sorprender que una cuestión tan delicada encon-

---

[93] "Principi di Azione Cattolica", en ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 546 P. O., fasc. 281, ff. 47r-59r.

[94] Leobardo Fernández SJ *et al.* a Pío XI, 29 de enero de 1932, *cit.*, f. 16r.

[95] Sin embargo, esto no impidió que uno de los promotores del diálogo con el gobierno, el delegado apostólico Ruiz y Flores, fuera expulsado del país como represalia contra la Santa Sede, que en la encíclica había condenado duramente las violaciones sistemáticas del *modus vivendi* ordenadas por las autoridades mexicanas. En este sentido, véase la documentación conservada en AAV, Segr. Stato, anno 1932, rubr. 228, fasc. 1.

trara sitio en la última encíclica de Achille Ratti sobre la situación de la Iglesia en México, *Firmissimam constantiam*, publicada el 28 de marzo de 1937, casi coincidiendo con otros dos documentos fundamentales: la encíclica *Mit brennender Sorge* sobre la situación de la Iglesia en Alemania y *Divini Redemptoris* sobre el comunismo ateo. En el marco de lo que pasó a la historia como la "Pascua de las tres encíclicas", la *Firmissimam constantiam* se distinguió de las otras dos por su orientación pastoral más que dogmática. La encíclica, como destacó ampliamente la prensa, carecía de acentos polémicos[96] y pretendía fijar las coordenadas para un replanteamiento general del papel de la Iglesia en el contexto mexicano.[97] La misión que en el verano de 1936 había realizado en México el delegado apostólico en Filipinas, monseñor Guglielmo Piani, por encargo de la Secretaría de Estado,[98] sirvió para convencer a la Santa Sede de la urgencia de una profunda reorganización de la Iglesia mexicana a nivel social y educativo.[99] Por ello, el documento de marzo de 1937 constituía sobre todo una invitación a la renovación interior e instaba a un mayor cuidado en la formación del clero y de los laicos, así como a un desarrollo más convencido de la acción caritativa y social con los indígenas, los obreros, los campesinos y los emigrantes. Se consideró que estos aspectos tenían prioridad sobre cualquier otra preocupación política.

El extenso informe redactado por monseñor Piani al final de su misión fue el principal punto de partida para la redacción de la última encíclica de Pío XI sobre México.[100] Este último, por otra parte, también respondió indirectamente a las peticiones que una comisión de católicos mexicanos,

---

[96] Sólo se hallaba una referencia inicial genérica a "las imposiciones de aquellos que, ignorando la divina excelencia de la religión de Jesucristo y conociéndola solo a través de las calumnias de sus enemigos, se engañan creyendo no poder hacer reformas favorables al pueblo si no es combatiendo la religión de la gran mayoría". Pío XI, *Firmissimam constantiam*, *cit.*, p. 1207.

[97] E. Rosa, "L'enciclica sul Messico e l'opera della ristaurazione sociale", *La Civiltà Cattolica* II, 1937, pp. 318-325.

[98] La decisión de enviar un agente a México para recoger informaciones había madurado en el Vaticano como consecuencia de la ya manifiesta incapacidad del delegado apostólico, monseñor Ruiz y Flores (expulsado en octubre de 1932 y ahora empadronado en los Estados Unidos), para facilitar noticias fiables acerca de la situación religiosa del país. *Cfr.* Pacelli a Piani, 10 de abril de 1936, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 583 P. O., fasc. 377, f. 21r.

[99] S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 167-170.

[100] Piani a Pacelli, 24 de septiembre de 1936, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 583 P. O., fasc. 379, ff. 1r-82r. Véanse, también, S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, pp. 170-174, y P. Valvo, "Firmissimam constantiam. Le Mexique dans le Pâque des trois Encycliques", en F. Bouthillon y M. Levant (eds.), *Un pape contre le nazisme? Pie XI : l'encyclique Mit brennender Sorge (14 mars 1937)*, Brest, Dialogues, 2016, pp. 145-160.

encabezada por el obispo de Chiapas, monseñor Gerardo Anaya, había presentado el 6 de noviembre de 1936 en Long Island al cardenal secretario de Estado, que en ese momento se encontraba de visita privada en Estados Unidos.[101] En los documentos entregados a Pacelli por la comisión se reiteró una vez más la necesidad de que el clero se distanciara definitivamente de cualquier actividad política o cívica de los laicos mexicanos, y les dejaba la libertad de actuar como consideraran oportuno para defender sus propios derechos, sobre la base de los principios de la teología moral. En este punto se comparó la situación mexicana con la española: de hecho, se sabía que el gobierno mexicano del presidente Lázaro Cárdenas había prestado a la Segunda República española, empeñada en aquellos meses en hacer frente al alzamiento del general Francisco Franco, apoyo económico y militar. Ahora, ante los miles de religiosos brutalmente asesinados en territorio republicano en los primeros meses de la guerra civil, hubo quien temió que la masacre pudiera repetirse también en México. Ante todo esto, el obispo de Chiapas, interpretando los deseos de ciertas organizaciones del laicado católico, pidió al cardenal secretario de Estado que la Santa Sede dejara a los laicos mexicanos "plena libertad de acción en la lucha contra el comunismo", es decir, "la misma libertad que tienen los católicos españoles".[102] Este planteamiento no fue compartido por la Secretaría de Estado, que subrayó que en España —independientemente del papel desempeñado por los católicos— se trataba de un cuerpo del ejército regular que se había rebelado contra el poder establecido, mientras que en México se podía hablar a lo sumo de una guerra de guerrillas "desorganizada y agotadora".[103] Según monseñor Malusardi, hablar de "defensa armada" en la encíclica sin la debida cautela podría ser muy arriesgado: "¡Hay que tener en cuenta que se está hablando a exaltados!", escribió en una nota.[104] En cualquier caso, Pío XI insistió en que la cuestión se abordara explícitamente.[105] Así, tras de subrayar la centralidad del compromiso de la Acción Católica y su priori-

---

101 ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 590 P. O., fasc. 388.

102 Anaya a Pacelli, 8 de noviembre de 1936, *ibidem*, ff. 17r-20r.

103 "Messico. Commissione Messicana diretta dal Vescovo di Chiapas", nota mecanografiada, 14 de diciembre de 1936, ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 590 P. O., fasc. 388, ff. 15r-16r. Véase, también, T. Brechenmacher, "Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Die März-Enzykliken von 1937 in ihrem inneren Zusammenhang", *Historisches Jahrbuch* 133, 2013, p. 352.

104 Nota mecanografiada de monseñor Malusardi, s. f., ASRS, *AA.EE.SS.*, Messico, Pos. 591 P. O., fasc. 388, f. 58r/v. El documento es mencionado también por P. Chenaux, "Pio XI e le rivoluzioni", en C. Semeraro (ed.), *op. cit.*, p. 425n.

105 *Idem.*

dad para los católicos sobre cualquier otro tipo de iniciativa, la encíclica se detenía en la cuestión de la defensa armada. Precisando que la Iglesia "fomenta la paz y el orden, aun a costa de graves sacrificios, y que condena toda insurrección violenta que sea injusta contra los poderes constituidos", el documento afirmaba que

> ...cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad hasta destruir aun los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrarla a la ruina.

Una vez dicho esto, la encíclica fijaba los criterios a partir de los cuales los católicos podían actuar legalmente para obtener el respeto de sus derechos cívicos y políticos. Entre los medios citados sin tapujos figuraba también la "defensa violenta", que la *Firmissimam constantiam* declaraba incompatible con las tareas del clero y de la Acción Católica, a pesar de que correspondiera a éstos "el preparar a los católicos para hacer uso de sus derechos y defenderlos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común".

Si se leen estas palabras en el contexto más amplio de la encíclica, no se puede concluir que Pío XI se hubiera convertido repentinamente a la causa de los católicos mexicanos más radicales, abandonando la prudencia y la reserva que le habían caracterizado hasta entonces. En un pasaje anterior del documento, el papa advertía, de hecho, que

> ...en algunas circunstancias, para proteger la dignidad de la persona humana, puede hacer falta el denunciar con entereza las condiciones de vida injustas e indignas, pero al mismo tiempo será necesario evitar tanto el legitimar la violencia que se escuda con el pretexto de poner remedio a los males de las masas, como el admitir y favorecer cambios de maneras de ser seculares en la economía social, hechos sin tener en cuenta la equidad y la moderación, de manera que vengan a causar resultados más funestos que el mal mismo al cual se quería poner remedio.[106]

[106] Un eco significativo de este fragmento de la *Firmissimam constantiam* parece resonar en la encíclica *Popolorum progressio*, publicada por Pablo VI transcurridos treinta años de la encíclica de Pío XI: "§ 30 Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan

También había muchos pasajes en los que el documento subrayaba la preeminencia absoluta de la Acción Católica sobre cualquier otro tipo de actividad cívica y el deber de los católicos de perseguir la unidad obedeciendo escrupulosamente las directrices de la autoridad eclesiástica;[107] dos puntos en los que los partidarios de la defensa armada siempre habían estado en fuerte desacuerdo, como también demostraron los documentos entregados a Pacelli en noviembre de 1936. La encíclica también especificaba que "la reivindicación de estos derechos y libertades puede ser, según las circunstancias, más o menos oportuna, más o menos enérgica", sin llegar a pronunciar un juicio sobre la situación mexicana en relación con este aspecto en concreto.

Por otra parte, el hecho de que la *Firmissimam constantiam* marcara un claro punto de inflexión con respecto a los documentos pontificios que la habían precedido es un hecho que difícilmente puede discutirse. Aparte del hecho de hablar (aunque en términos deliberadamente asépticos) de un tema que nunca antes había aparecido en las encíclicas mexicanas de Pío XI, llama la atención la elección de ciertos términos: es el caso de expresiones como "medios lícitos y apropiados" y "medios legítimos", que remplazaban los "medios legales" que la Santa Sede había recomendado utilizar a los católicos mexicanos en las instrucciones de enero de 1932 al delegado apostólico. Se trataba de un cambio semántico no menor, pues identifica-

grandes injurias contra la dignidad humana. § 31. Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor". Pablo VI, *Populorum progressio*, Ciudad del Vaticano, 26 de marzo de 1967, § 30-31, en *http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.*

[107] "Acerca de la defensa individual de los niños y jóvenes, sabemos por los testimonios que Nos llegan de todo el mundo que el militar en las filas de la Acción Católica constituye la mejor tutela contra las asechanzas del mal, la más bella escuela de virtud y de pureza, la palestra más eficaz de fortaleza cristiana. Estos jóvenes, entusiasmados con la belleza del ideal cristiano, sostenidos con la ayuda divina que alcanzan por medio de la oración y de los sacramentos, se dedicarán con amor y alegría a la conquista de las almas de sus compañeros, recogiendo una consoladora cosecha de grandes bienes. Esta misma razón constituye una nueva prueba de que, ante los graves problemas de México, no puede decirse que la Acción Católica ocupe un lugar de secundaria importancia; y, por lo tanto, si esta institución, que es educadora de las conciencias y formadora de las cualidades morales, fuese de algún modo pospuesta a otra obra extrínseca de cualquier especie, aunque se tratase de defender la necesaria libertad religiosa y civil, se incurriría en una dolorosa ofuscación, porque la salvación de México, como la de toda sociedad humana, está, ante todo, en la eterna e inmutable doctrina evangélica y en la práctica sincera de la moral cristiana". Pío XI, *Firmissimam constantiam*, *cit.*, pp. 1223-1225.

ba a la teología moral católica —y no a la legislación mexicana— como el criterio último para juzgar la idoneidad o no de las iniciativas de los fieles en el ámbito cívico. No es de extrañar entonces que muchos, sin excluir a algunos historiadores, hayan creído reconocer en las palabras de Pío XI una legitimación *a posteriori* del movimiento cristero.[108] Sin embargo, si tenemos en cuenta que la situación en México a principios de 1937 parecía encaminarse hacia una distensión en las relaciones entre el Estado y la Iglesia (al menos a nivel de gobierno federal), sorprende el momento elegido por la Santa Sede para tratar el problema de la "defensa violenta". Había habido y seguía habiendo algunos brotes aislados de resistencia armada, pero nada remotamente comparable a la movilización que tuvo lugar entre 1926 y 1929.

Por eso es legítimo preguntarse por qué Pío XI, después de haber evitado expresarse públicamente sobre la rebelión armada cuando era tan actual, decidió abordar el tema "intempestivamente", al menos por lo que respecta a México. De hecho, México ya no parecía ser el escenario principal en el que la rebelión contra la autoridad constituida en nombre de la defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia estaba a la orden del día. Diez años después del inicio de la guerra cristera, México —como lugar de martirio por excelencia— ya había sido sustituido por la España de la guerra civil, a la que no en vano los mexicanos intransigentes miraban como término de comparación para justificar sus propias intenciones de lucha. Puede ser lícito plantear la hipótesis de que Pío XI, al escribir a los católicos de ultramar, estaba enviando un mensaje a los de España. Son muchos los indicios que apoyan esta hipótesis, ya planteada en el pasado por varios estudiosos.[109] Además de lo dicho hasta ahora, también puede ser útil examinar la recepción del documento. En México, donde la encíclica en su conjunto no provocó ninguna reacción por parte del gobierno, la mención a la "defensa violenta" pasó sustancialmente desapercibida incluso en los comentarios eclesiásticos oficiales, a diferencia de lo que ocurrió en la curia romana y en ámbitos relevantes del catolicismo español. De hecho, aquí la *Firmissimam constantiam* se utilizó como argumento para justificar la rebelión armada contra el gobierno republicano.[110] Por otra parte, la yuxtaposición

[108] En línea con esta visión parecen estar también algunos historiadores como Y. Chiron, *Pie XI (1857-1939)*, París, Perrin, 2004, pp. 370-373. Más articulado es el juicio sobre la encíclica planteado por J. González Morfín, *La guerra cristera y su licitud moral*, *cit.*, pp. 62-67.

[109] En el ámbito historiográfico, esta tesis ha sido apoyada por G. Lewy, *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974, pp. 411, 438-439, y J. Flint, "«Must God Go Fascist?» English Catholic Opinion and the Spanish Civil War", *Church History* 3, 1987, p. 469.

[110] P. Valvo, *Firmissimam constantiam. Le Mexique dans la Pâque des trois Encycliques*, *cit.*

de las situaciones española y mexicana se había convertido en una constante en el pensamiento de Pío XI y en las publicaciones católicas desde principios de los años treinta. La misma encíclica *Divini Redemptoris*, publicada nueve días antes de la *Firmissimam constantiam*, asociaba las persecuciones cometidas en México y Rusia con las que tenían lugar en España, considerándolas a todas como manifestaciones del comunismo.[111] Por lo tanto, el hecho de que los comentaristas eclesiásticos autorizados se inspiraran en la encíclica sobre México para expresar un juicio sobre la situación en España no puede verse como una exageración. Del mismo modo, tampoco es descabellado pensar que los redactores de la encíclica hubieran escrito conscientemente parte del texto pensando en lo que estaba ocurriendo en la península ibérica. El hecho de que la *Firmissimam constantiam* se prestara a múltiples niveles de interpretación se vio confirmado por el padre Enrico Rosa en la *Civiltà Cattolica*:

> Pero no se piense que el tenor del documento es solo para México: en efecto, es muy adecuado para otros países, para aquellos especialmente que han sufrido más daños o están más expuestos a los peligros de la obra revolucionaria y subversiva de los enemigos de Dios y de la Iglesia, que son los mismos por doquier e igualmente contrarios a la verdadera prosperidad y paz de la sociedad civil.[112]

El hecho de que en 1937, a través de la encíclica *Firmissimam constantiam*, la Santa Sede extrajera elementos útiles de la experiencia mexicana para legitimar —aunque de forma indirecta— el golpe de Estado de Franco en la España republicana, confirma que la perspectiva teológica tradicional sobre la legitimidad del recurso a las armas, al menos hasta ese momento, no había sido abandonada por Roma, al margen de la decisión de poner fin al conflicto cristero tomada en 1929, que se debió más a la preocupación del papa Ratti por el bienestar espiritual de millones de católicos privados de culto que a un rechazo *a priori* de la opción armada. En el caso mexicano, la perspectiva de la "guerra justa" no había sido, por tanto, condenada a nivel teórico, sino simplemente apartada a un lado en la práctica, porque se consideró —al menos a partir de un momento dado— que ya no era viable. Pío XI, como hemos visto, aclaró esta posición en varias ocasiones durante y después de la Cristiada.

Desde este último punto de vista, también hay que destacar que, ante la secularización de Occidente, que en México estaba adquiriendo uno de

[111] Véanse, sobre todo, los párrafos 5, 18, 19 y 20, en E. Lora y R. Simionati (eds.), *Enchiridion delle Encicliche*, *cit.*, vol. V, pp. 1133 y 1145-1149.

[112] E. Rosa, *L'enciclica sul Messico e l'opera della ristaurazione sociale*, *cit.*

sus aspectos más radicales, Pío XI —siempre cuidadoso de no herir la sensibilidad de aquellos católicos mexicanos que, según sus palabras, "habían defendido firmemente la fe"— ofreció en su encíclica *Firmissimam constantiam* una respuesta mucho más articulada que una simple oposición frontal. Esa respuesta, si por un lado no desdeñaba *a priori* (y en ciertos casos, como en España, promovió) incluso la resistencia violenta a los nuevos enemigos del cristianismo, por otro lado fue en la renovación de la Iglesia donde identificó la primera y más urgente necesidad. Un tema, éste, que también podría encontrarse con mayor o menor intensidad y énfasis en las otras dos encíclicas de marzo de 1937, en particular en la *Divini Redemptoris*, cuyas notas preparatorias presentan una sorprendente asonancia con el contenido de la encíclica "mexicana", confirmando una circularidad de temas sobre los que la investigación histórica ha comenzado a cuestionarse sólo en tiempos relativamente recientes.[113]

La atención a la necesidad de purificación de la Iglesia, que a partir de 1936-1937 apareció en varias ocasiones tanto en los documentos oficiales como en los confidenciales del pontífice, es sin duda uno de los aspectos más significativos y aún menos estudiados del último Pío XI. También, desde esta perspectiva, se puede decir que la situación mexicana tuvo una importancia paradigmática para la Santa Sede. Desde el punto de vista doctrinal, a los ojos de Achille Ratti, el México revolucionario seguía representando el terreno donde se habían reunido todos los principales enemigos de la fe católica: del liberalismo al socialismo, del protestantismo a la masonería, del laicismo al comunismo, dando lugar a una síntesis inédita cuyas coordenadas ideológicas no siempre podían descifrarse.[114] Un examen minucioso del estado del catolicismo mexicano, como el proporcionado en 1936 por el informe de monseñor Guglielmo Piani, mostraba, por otra parte, que la respuesta de la Iglesia a los desafíos de la modernidad no podía limitarse a la condena dogmática o al activismo cívico, sino que también debía pasar necesariamente por la renovación espiritual y pastoral de la propia Iglesia, llamada a discernir con una atención cada vez mayor las necesidades espirituales y materiales del pueblo de su tiempo, para poder responder con mayor eficacia. Tal renovación, afirmaba la *Firmissimam constantiam*, no podía dejar de pasar por una mejor formación sobrenatural del clero y de los laicos, así como por un ejercicio atento y activo de la caridad.

---

[113] T. Brechenmacher, *op. cit.*, pp. 353 y 364; P. Valvo, *Firmissimam constantiam. Le Mexique dans le Pâque des trois encycliques*, *cit*.

[114] Según afirma Andes, "For the Holy See, the situation in Mexico merely exemplified the worst ills of the modern world". S. Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, *cit.*, p. 154.

La experiencia histórica de la persecución religiosa mexicana estaba destinada a desempeñar un papel decisivo en la historia del catolicismo contemporáneo, también desde el punto de vista de la reflexión sobre el derecho a la libertad religiosa, objeto de un complejo y tormentoso recorrido, que, por lo que a la Iglesia católica respecta, sólo terminaría con el Concilio Vaticano II. Ésta fue, al menos, la perspectiva en la que se situó uno de los protagonistas del proceso de redacción de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, el jesuita estadounidense John Courtney Murray. Éste, a partir de una relectura histórica del magisterio pontificio desde León XIII hasta Juan XXIII, se convirtió en portador, en medio de los trabajos del Concilio, de una visión evolutiva, según la cual la Santa Sede, partiendo de la reivindicación leonina de la *libertas Ecclesiae* frente a las pretensiones "regalistas" de muchos Estados liberales,[115] se abriría progresivamente al reconocimiento de la libertad religiosa como derecho fundamental de la persona humana, sin renunciar a la tradición, pero reinterpretándola a la luz del cambio de contexto histórico.[116] Entre las etapas fundamentales de este camino, Murray citaba la legitimación, por parte de Pío XII, del régimen democrático como forma de gobierno más "compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos",[117] y ante la lucha de Pío XI contra las ideologías totalizadoras. Fue precisamente aquí, concretamente en el enfrentamiento con el nacionalsocialismo en Alemania y con el anticlericalismo masónico en México, donde, según Murray, se formuló *in nuce* el derecho natural a la libertad religiosa,[118] que debía diferenciarse de la libertad de conciencia, expresión que —según el jesuita— el papa Ratti nunca podría haber aprobado.[119]

---

[115] León XIII, *Praeclara gratulationis*, Roma, 20 de junio de 1894.

[116] J. C. Murray, "The Problem of Religious Freedom", *Theological Studies* 4, 1964, pp. 523 y ss.

[117] Pío XII, *Radiomessaggio ai popoli del mondo intero*, Città del Vaticano, 24 de diciembre de 1944.

[118] Murray se refiere a los siguientes fragmentos de las encíclicas de marzo de 1937: "El creyente tiene un derecho inalienable a profesar su fe y a practicarla en la forma más conveniente a aquella. Las leyes que suprimen o dificultan la profesión y la práctica de esta fe están en oposición con el derecho natural". Pío XI, *Mit brennender Sorge*, Ciudad del Vaticano, 14 de marzo de 1937. Y además: "por lo demás, una vez establecida esta gradación de valores y actividades, hay que admitir que la vida cristiana necesita apoyarse, para su desenvolvimiento, en medios externos y sensibles; que la Iglesia, por ser una sociedad de hombres, no puede existir ni desarrollarse si no goza de libertad de acción, y que sus hijos tienen derecho a encontrar en la sociedad civil posibilidades de vivir en conformidad con los dictámenes de sus conciencias". *Id.*, *Firmissimam constantiam*, *cit.*

[119] J. C. Murray, *op. cit.*, pp. 546 y 547.

Naturalmente, se puede discrepar del análisis de Murray, que quizá tiende a presentar la trayectoria de la Iglesia en la sociedad contemporánea como más pacífica y lineal de lo que realmente fue. En cualquier caso, el hecho de que los únicos documentos de Pío XI que se citan en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, de acuerdo con la sugerencia del jesuita, sean *Mit brennender Sorge* y la encíclica "mexicana" *Firmissimam constantiam* parece ciertamente significativo.[120]

[120] Concilio Vaticano II, *Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa*, Ciudad del Vaticano, 7 de diciembre de 1965, § 34. Para una historia de la redacción de la declaración conciliar, véase S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

FUENTES DE ARCHIVO CONSULTADAS

1. Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.) – Ciudad del Vaticano

III Periodo (Benedicto XV) - IV Periodo (Pío XI)

Fondos

America
America Latina
Cile
Colombia
Messico
Spagna
Stati Ecclesiastici
Rapporti delle sessioni

2. Archivio Apostolico Vaticano (AAV) – Ciudad del Vaticano

Fondos

Archivio della Congregazione Concistoriale (*Congr. Concist.*).
Archivio della Delegazione Apostolica nelle Antille (*Arch. Deleg. Antille*).
Archivio della Delegazione Apostolica nel Messico (*Arch. Deleg. Messico*).
Archivio della Delegazione Apostolica negli Stati Uniti (*Arch. Deleg. Stati Uniti*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in America Centrale (*Arch. Nunz. America Centrale*).

Archivio della Nunziatura Apostolica in Argentina (*Arch. Nunz. Argentina*).
Archivio della Nunziatura Apostolica a Berlino (*Arch. Nunz. Berlino*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile (*Arch. Nunz. Brasile*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Cecoslovacchia (*Arch. Nunz. Cecoslovacchia*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Irlanda (*Arch. Nunz. Irlanda*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Italia (*Arch. Nunz. Italia*).
Archivio della Nunziatura Apostolica a Monaco di Baviera (*Arch. Nunz. Monaco*).
Archivio della Nunziatura Apostolica nei Paesi Bassi (*Arch. Nunz. Olanda*).
Archivio della Nunziatura Apostolica a Parigi (*Arch. Nunz. Parigi*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Perù (*Arch. Nunz. Perù*).
Archivio della Nunziatura Apostolica in Venezuela (*Arch. Nunz. Venezuela*).
Archivio della Nunziatura Apostolica a Vienna (*Arch. Nunz. Vienna*).
Archivio della Prefettura della Casa Pontificia, Udienze (*Prefettura Casa Pont., Udienze*).
Segreteria di Stato (*Segr. Stato*).

3. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) – Roma

Fondos

Epistolae apud Curiam Romanam.
Fondo Ledóchowsky.
Litterae A.R.P. Generalis ad Patres (Prov. Marylandiae, Prov. Mexicana).
Litterae Externae (Cardinales Praelati).
Pio XI.
Provincia Marylandiae (Epistolae).
Provincia Mexicana (Epistolae, Negotia Specialia).
Sancta Sedes (Cong. Rom., Secretaria Status).
Pietro Tacchi Venturi (Affari, 1922-1943).

4. Archivio de "La Civiltà Cattolica" (ACC) – Roma.

Fondo Enrico Rosa (Corrispondenza, Documenti).

5. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México (AHAM) – Ciudad de México

Fondo episcopal: José Mora y del Río, 1908-1928 (sección Secretaría Arzobispal, serie Correspondencia).

Fondo episcopal: Pascual Díaz y Barreto, 1929-1936 (sección Secretaría Arzobispal, serie Comité Episcopal – serie Correspondencia).

ACERCA DEL AUTOR

Milán, 1984. Es investigador y profesor de Historia Contemporánea en la Facultad de Educación de la Università Cattolica del Sacro Cuore. Miembro corresponsal extranjero de la Academia Mexicana de la Historia. Ha publicado varios ensayos sobre las relaciones entre México y la Santa Sede en el siglo XX. En 2016 fue investigador visitante en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

La Cristiada. Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929), editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 28 de febrero de 2023. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.

La Guerra Cristera (o Cristiada) representó un acontecimiento dramático no sólo para México, sino para el catolicismo universal, protagonista entre 1926 y 1929 de un esfuerzo de movilización sin precedentes en apoyo a los católicos mexicanos perseguidos por el gobierno de Plutarco Elías Calles.

En primera línea, tanto para oponerse a la "conspiración del silencio" que parecía envolver la situación de la Iglesia en México, como para favorecer una solución diplomática al conflicto armado, estuvo la Santa Sede, cuyos archivos permiten hoy reconstruir las reflexiones y dudas que pasaron por la Curia de Pío XI, junto con las decisiones tomadas por el papa y sus colaboradores.

A los ojos de Achille Ratti, que en aquellos años era testigo del avance de los regímenes autoritarios y totalitarios en Europa y de la expansión de la ideología comunista a escala mundial, la cuestión mexicana fue cualquier cosa menos periférica, pues llevó al magisterio pontificio a medirse con desafíos decisivos para el presente y el futuro de la Iglesia, desde el problema de la legitimidad del recurso a las armas contra la autoridad constituida, hasta la evolución de la doctrina católica hacia la plena aceptación del derecho de libertad religiosa.

www.juridicas.unam.mx



